المكتبة الفلسفية

شرح حكمة الإشراق

تأليف
شمس الدين محمد شهرزوري

تحقيق
أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار/ توفيق علي وهبة

الجزء الأول

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

شرح حكمة الإشراق

تأليف
شمس الدين محمد شهرزورى
الجزء الأول

تحقيق

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار توفيق على وهبه

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1433هـ 2012

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد ــ القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

القطب الشيرازى ، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسى ، 1236-1311
شرح حكمة الاشراف / تاليف : شمس الدين محمد شهرزورى ، تحقيق :
احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ،2011
مج 1 ، 24 سم
تدمك : 978-977-341-525-7
1- الفلسفة الاسلامية
أ- شهرزورى ، شمس الدين محمد
ب-السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)
ج- - وهبة ، توفيق على (محقق مشارك)
د- العنوان

ديوى:189

رقم الايداع: 2011/3913


المقدمــات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمـد لله رب العالمين، الذى وهب الإنسان عـقلاً، ووفقـه إلى رلهام جوانى يشرق على النفوس بالنور.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أشرقت به الأنوار، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين.

أما بعد،،،

إن علمـاء الأمة الإسـلاميـة - انطلاقًـا من دعوة القـرآن إلى العلم - تعلموا، وبحثوا، وصنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هى ذخائر حية.

والتـقليل من شأن مـا خلفـه العلمـاء فى فى أى وقت، دليل عجـز، وجهل، وتعصب، لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة، فى وقت الازدهار الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة، وأئمة هذه العلوم، ضرورة حياتية، لا يقدرها إلا الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة، والحياة.

وقـد نختلف مع هؤلاء العلمـاء فى بعض مـا ذهبوا إليـه، ولكن ليس معنى ذلك: أن ننكر جهودهم، واجتهادهم، ودورهم، وما قاموا به..

وقد يكون المنكرون للمذاهب الإسـلامية ولعلمائها على صـواب، فيما يذهبـون إليه، فى بعض القـضايا، ولـكن ليس من الكياسـة أن يظل هؤلاء يرددون ليل نهار، هذا الإنكار، ويصـبحون ويمسون، وليس لهم إلا مـواجهة المذاهب، وهم أعــجـز من أن ينـالوا منهم؛ لأن سنة الحــيـاة أن تتــعـدد المذاهب[1].

وكمـا هو واضح فإن الميل إلى الفلسـفة طبيـعى فى الإنسان، وإن لكل شخص فى الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهبًا خاصا فى أفعاله وسلوكه.

فهو إما أن يأخذ هذه الـفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنـفسه فيفكر فى مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر.

ويفكر فى الإنسان وغايه، ويتخذ لنفسه فى الحيـاة قاعدة علمية متناسبة مع عقائده وآرائه..

وهذه الفلسفة قد يستمـدها الإنسان من تجاربه ومطالعاته.. وقد يوحى إليها بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية.

وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مـختارة.. إلا أن شيئًا واحدًا لا ريب فيه، وهو: أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد.

نعم: إن فى الناس طبـقة لا تتلذذ بالتـصور، ولا تفكر فى شـىء كأن على سمعـها حجابًا، أو على أبصارها غشـاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصـرف إلى الحياة المادية، فهى حقيـقة بأن تسمى عدوة الفلسفة أو منغلقة.

---

(١) انظر الدكتور أحمد السايح، والمستشار توفـيق وهبه، مقدمة كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار، ص ٣، ط. مكتبة النافذة بالقاهرة، ٢٠٠٦.

لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكرى، والركود الفلسفى، إلا أنهم قليلون لا يعتد بهم، ولا يلتفت إليهم.

ولقد أصاب الذى قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفى أبدًا.

بل كانت الفلسفة دائمًا مطمح أنظاره، حتى إن الجهل لم يمنعه فى العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى فى الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت(١).

والفلسفة ليست من الأمور التى تهم المختصين فقط، وإنما تهم الجميع، وذلك لأنه - وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب - إلا أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف.

أو على الأقل: فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يصبح فيه فيلسوفًا(٢).

فالتفكير الفلسفى ليس كما يتصور البعض احتكارًا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ إن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به..

والتفلسف ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى، ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية.

---

(١) الدكتور جميل صليبا: علم النفس، ص ١١، ط دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م، بيروت.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: مدخل إلى الفكر الفلسفى، ص ١٣، ط الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا.

ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشيء فهمًا واضحًا، فإن فعل هذا قلنا إنه «يتفلسف»[(١)].

وعلى ذلك: فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا وينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور.

وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود، ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتى؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير»[(٢)].

والعقل قبس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالى: «أنموذج من نور الله».

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه، فيتتبع الموجودات.

(١) رابوبرت ترجمة أحمد أمين، مبادئ الفلسفة، ص ١، ٢، ط النهضة المصرية، ١٩٦٥م.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٥، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقيًا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغـاية القـصـوى التى هى العلة الأولى، والتى كـان كل شىء بهـا ومن أجلها».

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تزمل هذا الكون ناظراً فيه من جديد ومكونًا لنفسه صـورة واضحة عنه، ومفسـراً كيفية انسجـام الأشياء فى ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته[1].

ومن ذلك يتـضح لنا: إننا جمـيعًـا من عـامتنا إلى خـاصتنا نتـفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[2].

فالفلسفـة من واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان، فـحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد: أن الفلسفـة ليست نبتًا غير طبيـعى فى المجتمع، وإنما هى ظاهرة إنسانيـة ملازمة لوجـود الإنسان كإنســان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود[3].

وليست الفلسفـة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حيـاة الناس اليومية، بعيدة عن التأثـير فيها، وإنما هى نظرة إجماليـة فى الكون، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها.

---

(١) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٧، ط بيروت، ١٩٦٦م.

(٢) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٤٠، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٣) الدكتور مـحمود حمـدى زقزوق: تمهيد للفلسفـة، ص ١٦، ط الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م.

وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفات الإنسان اليومية.

وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا وبمقتضاها نسير فى عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا، ونحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها(١).

ولكل إنسان نظرة فى الحياة، فى أصلها وغاياتها، وفى مصير هذا الإنسان، وفى البعث والخلود، وفى الخير والشر. . فهذه أسئلة، ولا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقا كان أم باطلاً.

فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق.

قلنا: إن الشكاك واللاأدريين من الفلاسفة(٢).

وكل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعًا من الفلسفة عن وعى أو عن غير وعى، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره فى الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان(٣).

ولفظ فلسفة مشتق من اليونانية، وأصله: «فيلا سوفيا» ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح(٤).

(١) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٣٣، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ٨، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٤) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦٠، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

والصفات التى تتميز بها الفلسفة هى: الشمول، والوحدة، والتعمق فى التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى، والمبادئ الأولى، ولذلك عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود.

وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.

وهى كما قال الجرجانى: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية(١).

أما فى العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التى تفسر المعرفة تفسيرًا عقليًا كفلسفة العلوم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق... إلخ.

أو تطلق على كل معرفة تامة بالتوحيد.. أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة(٢).

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشرى من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين:

١ - قسم يشمل البحث فى أصل المعرفة وقيمتها، وفى مبادئ اليقين، وأسباب حدوث الأشياء، وهو ما يحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا: ماذ يمكن أن نعلم؟.

---

(١) المصدر السابق، الجزء الثانى، ص ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

٢ - قسم يشمل البحث فى قيمة العلم، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل..

والفرق بين العلم والفلسفة: أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التى يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة فى دائرة واحدة من الحقائق، وإن كانت الصور التى تعبر بها عن هذه الحقائق مختلفة ومتفاوتة(١).

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم وتشتمل على ثلاثة أقسام وهى: المنطق، وموضوعه: البحث فى قيمة الحقيقة.

وعلم الجمال، وموضوعه: البحث فى قيمة الفن.

وعلم الأخلاق وموضوعه: البحث فى قيمة العلم.

وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم(٢).

ولكى نفهم حقيقة الفلسفة ينبغى ألا نفصلها مطلقًا عن مجال المعرفة، فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقترانًا مباشرًا بالمعرفة فى كل أبوابها، ولا توجد معرفة لا تكون فى نفس الوقت مادة فلسفية.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التى تؤدى إلى تحصيل المعرفة

---

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

(٢) المصدر السابق.

وتتعرض الفلسفة بالنقد أولاً بأول لكل ما من شـأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها[1].

فالفلسفة ليست تعبيراً، بل نقداً عقليًا لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية.

ون هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينـها «الميتافزيقيا» بما تشمل عليه من مـشاكل الوجـود والإنسان والحـرية والحقـيقـة والمنطق كوسـيلة للتفكـير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

إن مختلف الفلسفات هى مـواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التى دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم[2].

ومـعنى الفلسـفة إذن: هى أنـها فـرع الاهتـمام المعـرفى المحـاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفى.

يكفى أن تتقدم خطوة صغيرة فى مجال الحوار، وتبادل الرأى، ومناقشة معانى الألفاظ، لتجـد نفسك فجأة وجهًا لوجه أمام أصـول ومبادئ المعرفة، وشروط التقدم المعرفى، ومناهج البـحث العقلى، التى تقوم بدورها بالتحقق من كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث.

ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة فى إطارها المعرفى المختص بها حتى

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الأستاذ مـحمد مصطفى القـباج: اللقاء بين الأدب والفلسفـة، مجلة دعوة الحق، عدد ٦، ٧، السنة ١١، ص ٦١، الرباط، المغرب.

يمضى الفكر كأشــمل ظاهرة إنسانيــة إلى أقصى آماد الخــبرة المعرفــية، وطرق الاستفادة العلمية التابعة لها[١].

ومن معــانى الفلســفة: إطلاقهــا على الاستــعداد الفكرى لذى يــجعل صاحبــه قادرًا على النظر إلى الأشياء نظــرة متعالية، قــادرًا على تقبل طوارق الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان[٢].

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

- أنها نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها.
- وهى من جهة أخرى حل المشكلات.
- وهى من جهة ثالثة: الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة: الحركة، والنمو، والإبداع.

والذين يقصرون الفلسفة على الــتصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

ولقد كان ســقراط فيلسوفًا على هذا المعنى الذى نراه: لم يؤلف كــتبًا، ولم يدون رأيًا، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الدكتور جمــيل صليبا: المعجم الفلسفى، الجــزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة.. لا نستطيع أن نحدها، أو نعرفها، ففى كل جيل لها مدلول، وفى كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان(١).

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثًا مطلقًا مجردًا من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجرى البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين(٢).

أما الفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور محمد البهى يرى: أن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة اختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية، تبعًا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية.

فالذين يرون: أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل.

يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها: آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإ«لامى إن بدا هناك تعارض أو تناقض.

أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون فى

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٢) الأستاذ عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ٨، ط دار العلم للملايين، بيروت.

تاريخ الثقافة العقلية الإسلاميــة بالفلاسفة أو الحكماء . . وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين[١].

والفريق الآخر الذى يـرى أن: العربى إنسان له من الخصائـص العقلية الطبيعية ما للإنسان فى أى مكان ومن أى جنس.

ومن هذه الخصائص العلم العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة - يطلق الفلسفة الإسلامــية على: تفكير الجماعة الإسلاميــة فى الكون وفيما بعده وفى الإنسان فرداً وجماعــة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية.

وهذا الفريــق الآخر هو العلمــاء الأوروبيون[٢]، فى الغالب من غــير

(٢) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه «الفلسفــة الإسلامية ص ٢١، ٣٢»: متابعة البحث مـستقلاً كان فـكرة لا تقع فى مخ الشرقى، الذى يصور لنفســه أن الإنسان بدون معلــم تلميذ الشـيطان، وكل ما كــان للمسلمين أنهم اقـتفـوا أثر الفلاسـفة الهلينيين وحاولوا التـوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة، أو عمدوا إلى الـتعاليم التى تحـدث اصطداماً فـأسقطوها فى صـمت، أو أولوها بمعنى لا يتـعارض بشــدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة أخرى».

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثـقافة العـقلية فيلهــلهم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كــتابه Einleitunh in die Geistswissenchaft جـ١، ص ٢٩٤، طبع برلين، ١٩٢٣م، أن: «الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى، وهم بلا شك قد هيـئوا الأمر بتـقدمهم الخاص إلى نشـأة العلم الطبيعى الحـديث: فتوسـعوا فى الكيمـياء عـما وصلت إليه من مـدرسة الإسكندرية وأوجـدوا عدة مسـتحـضرات كيماوية، كما تقدموا فى الرياضة واســتخدموها كآلة للتقدير الكمى (فى المساحة)» إذ اعترف بأن العقليــة العربية يحق لها أن تنتج كعقليــة أى جنس آخر، وأنها قد=

المستشــرقين، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الإنسانيــة بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات إنسانية، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات.

والمسلمون بناء على الرأى الأؤل: يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رســمه الإغريق فحسب، ليس لــهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها.

بينما يــجوز أن يكون لها بناء فى تــاريخ الحياة العــقلية الإنســانية، وأن يكون تفكيرهم استمرارًا - لا تقليدًا - لتفكير من سبقهم من مفكرى الإغريق وغيرهم.. بناء على رأى هذا الفريق الثانى.

ومجمل القول: أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية:

أحدهما: يقوم على عدم الاعــتراف باستقلال العــقل بالإنتاج العلقى،

=أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات، وأنه كــان لهذا الإنتاج أثر فى تطور العقلية الغربية، وهــناك أيضًا بعض المستشــرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الـشرقية فى جامعــة جنيف، فإنه فى كتابه «الإسلام» طــبع سنة ١٩٢٣، ص ٥١، يتحدث عن الفلســفة الإســلاميــة بما يأتى: «ورأينا أن سر نــفوذ أرسطو العــجيب على العــقل الأوروبى وعلى المسلمين جميــعًا هو طريقة تفكيره، سواء أكان من الناحــية العلمية التجــريبية أم فى الناحــية المنهجــية المنطقــية، ويلاحظ فــيما عدا ذلك أن الفلســفة الإسلامــية وإن كان فى مــبدئها وجــوهرها أرسطية، لكن برغم ذل ليــست صورة مكررة للأفكار الإغريــقية، إذ العــرب وإن احترمــوا الإغريق دائمًا كــأساتذة لهم، لكنهم فهمــوا كيف يحتفظون حــقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهــمهم وتصورهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة».

ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الإغريق، تناولها العرب بالشرح والترديد.

والاتجاه الآخر: يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان، ما لم تحل دون إنتاجه أو ابتكاره حوائل خارجية عن ذاته باعتباره عقلاً إنسانيًا.

وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون.

بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكلة العقلية، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الإغريق، أو فى غيرها من التى تنسب إليه.

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر: فالثقافة غير الإسلامية - وبخاصة الثقافة الإغريقية - التى دخلت الجماعة الإسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حينًا، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد.

كانت ضخمة من جهة، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الإسلامى المنتج إلى آخر القرن السابع الهجرى تقريبًا من جهة ثالثة.

كل هذه المظاهر، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين(١) قبل

---

(١) إذ «المعرفة» التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى: لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها، ولم تتضمن شرحًا منظمًا لماهية حقيقة من الحقائق له،=

اختـلاطهم بغيـرهم، حمل أصحـاب هذا الرأى على أن يصفـوا عمل الفكر الإسلامى بأنه لـم يخـرج عن النطاق الذى رسمه الإغـريق، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى.

وإ ما تناوله تفكيـر المسلمين فى الطبيعة أو فـيما بعدها من مـسائل هى مسائل الفكر الإغريقى، ومـا ذكره لها من حلول هى أيضًا حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الإغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين.

وهؤلاء الذين حكموا على الـعمل العقلى للمـسلمين بهذا الحكم. . إن اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم إلى عرض هذا وتصويره فقط.

فبينما نرى «ماكـس هورتن» الألمانى و«رينان» الفرنسى، يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الإسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد.

نرى جولدزيهر المجرى ودى بور الهـولندى وكارا - دى - فو الفرنسى يخـففـون من هذا الغلو، إذ يبنون أصـل حكمهم علـى عدم الوقـوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الإسلامية المتفلسفة.

=بل كان قوامـها التجارب البدائيـة مثل هذه المعارف لا تأخذ صـبغة «العلم» وفى عصر صدر الإسلام: كان القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يمثلان ما كان لديهم من معرفة، وهى معـرفة «دينية» أو معرفة «وحيية» ومـثل هذه المعرفة وإن حكم عليها بالعصـمة من الخطأ إلا أنهـا لا توصف «بالعلمية» إذ العلم يـطلق على ضرب من معرفة الإنسان، كـونها بمقاييسه المعتبرة لـديه من منطقة أو تجربة، وبلغت فى الدقة عنده مـبلغ اليقين الجـازم، ومـا كان للعـرب إلى أن اختـلطوا بغيـرهم من أرباب الثقافـات الأجنبية لا يخرج عن «الأدب» بنوعـيه، وعن تلك المعارف التى كـونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد.

ولو تركنا هؤلاء الأوروبيين جانبًا وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى.

وجدنا بعضًا منهم - مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى - يعلن حكمه بتأثر الفرق الإسلامية فى أصولها مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية، وقد يجاربهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الإسلامى[1].

ولما كان التفكير الإسلامى متعدد الجوانب، نرى لسهولة الوصول إلى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من أجانب ومسلمين.

إن نعرض الجانب الإلهى، وأن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب.. إذ الإله وصفاته، على نحو ما ورد به الإسلام، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة، تميزت بأنها إسلامية، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة.

فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدهفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها، وأية ناحية من نواحى الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها.

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص ١٧، ص١٨، ط مكتبة وهبة، القاهرة.

والفلسفة الإسلامية الإلهية، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعاتها فقط، فهى تشمل كل تفكير إسلامى من الله، سواء فى تحديد ذاته وصفاته، أو فى شرح علاقته بالكون.

وبالأخص الإنسان فيه، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء، كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى وإمام الحرمين والغزالى من الأشاعرة: فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الإلهى فى حدود ما رد به الإسلام، مع مظنة تأثره بآراء الإغريق.

لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقى متفاوتة.. فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل فى التأثر من المعتزلة[(١)].

ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء، ورأى الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأى المعتزلة وسطًا بين الرأيين.

فغاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل، وبرهن على احترامه ذاته، والذى

---

(١) الدكتور محمد البهى، المصدر السابق، ص ٢١.

كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية، ومبعث ثورات الجدل والنقاش، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان، وهذا السؤال هو: من أين أتى العالم، وعلى الأخص الإنسان؟(١).

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد.

ويكفية ذلك أنه كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن: من أين وإلى أين؟

وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتمًا، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو، ودون الاتجاه إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير السليم.

ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان: «التأليه

(١) انظر الدكتور غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٦، ط دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، القاهرة.

العقلى» وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به، كلا، فكثيرًا ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلسافة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى.

قلنا: إن هذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، ولكى نوضح ذلك ينبغى لنا بديا أن نحدد موضوع البحث تحديدًا دقيقًا بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه: أى الموجود الحسى، والموجود المعنوى، أو الطبيعة والعقل، أو الشىء ولافكرة، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى.

فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة، ومسائل الحركة والزمان والمكان، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل[1].

ولكن أليس يستلزم هذا المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود؟

إننا هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضًا.

ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى[2] الذى اقتضت ضورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: أولها القسم الأدنى أو الطبيعى، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة، وثانيها القسم الرياضى وهو ما=

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهًا نحو فكرة توحيد العالمين: الخارجي والداخلي والتطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير «كانت» - إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام.

وإذًا ففكرة الألوهية من الوجهة اللسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى، وليست - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئ: المفكرون.

وفى تفنيد هذا الرأى يقول ريبو[1]: «إن التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو لعلة الأولى أكثر منه حدسًا من أحداس الإدراكات الشعبية».

بَانَ إذًا مما تقدم: أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة نتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية، بل هو يُلزمه إلزامًا بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها[2].

ويظهر بديًا أن فكرة التأليه - وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد

=يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة، وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولافى حدوده.

(١) ريبو: هو عالم نفسانى ولد فى مدينة جان جان ببريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩م، وتوفى فى سنة ١٩١٦، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا.

(٢) انظر الدكتور محمد غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٩.

فكرة جد بسيطة، ولكننا عندما نمعن النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة، وبأنها تبدو على صور مختلفة.

فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين، تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين.

ولما كانت مهمتنا هى إيضاح التأليف العقلى، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى: ساذجها ودقيقها، بسيطها ومعقدها، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التى بذلت عن قصد أو عن غير قصد فى مشكلة التأليه العقلى، وأن ندع العقيدة الموحى بها جانبًا وننشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولاً قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله، ولنثبت ثانيًا بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمارة قوى العقل القصوى.

غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو: «التأليه العقلى» فهمًا دقيقًا بدون الإلمام بهذه المنابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة، فقد اقتضى هذا أن نلمح إليها فى إيجاز، وإليك هذه الإلماعة[1].

أرجع الباحثون المحدثون - كما قلنا - منابع التأليه إلى ثلاثة، وهى:

---

(١) المصدر السابق، بتصرف.

١ - البيئة الاجتماعية:

ويدعى التـأليه المنبجس مـن هذا المنبع: بالتأليـه البدائى أو الشـعبى أو الاجتمـاعى، ومن وسائل تفشيـه فى الجماعات: التربـية والعلاف والروايات الموروثة.

ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحـدة الاجتماعية لكل منهما على حدة.

٢ - التفلسف:

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليـلاً أو أكثر من علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحـو الموضوعية والعـمومية بقدر الإمكان، ومـن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف، إلا أنـه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مـزاوليه فرضًا، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل.

فإذا إلى إلهـيات عند «ديكارت» ألفينا أن الدور الذى تمثله فكرة التـأليه عنده غاية فى الأهمية، بل فى الخـطورة، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة: «البديهة المتميزة فى العقل» بل إن هذه الفكـرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه.

ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل؟

ذلك لأن مصدرها، وهو العقل الإنسانى، هو منحة من العقل الإلهى، وأن أحـقيـة العقل الإلـهى «الذى يمنح كل حق وجـوده» هى مضـان للفكرة البديهيـة المتيمزة تميـزًا واضحًا فى ذلك العقل البشـرى الممنوح من هذا العقل

العام الذى ثبت - بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحدى بها الأجيال القادمة - أنه لا يمكن أن يكون إلا حقا، ومانحًا كل حق وجوده.

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة فى القسم الخامس من كتابه «خطبة عن المنهج» مؤسسة على دعائم حجة الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب، والتى مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية، ومبدأ كل وجود وكل تعقل.

٣ - الإشراق:

ويختص التأليف الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونًا إلى الفكر من سالفه، إذ إن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأانيد الفكرية، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة.

وقصارى القول: أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة، وبالتالى فإن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين (Poltin) وبهر الحلاج وابن عربى، وشعور باسكال القلبى، وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة.

وإذًا، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص، وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته وأهميته فى هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهرة الثلاثة سوى المظهر الفلسفى.

وإذا قيل: إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى.

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذى يستمر فى التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عامل يفكر، إلا أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال فى الفلسفة.

فالفيلسوف لا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية، وحاجاته الوقتية، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة البلوغ إلى وضوح تام، فى حين أن الحقيقة فى التفكير العادى تكون أمرًا تقريبيًا معتقدًا، ولذلك تكون قابلة للشك(١).

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فلسفة لقلنا: إن الفيلسوف هو محب الحكمة أو المعرفة.. وساغ أن نطلق كلمة «فيلسوف» على كل إنسان ذى عقل، إذ محبة المعرفة قدر مشترك بين الناس جميعًا تستوجبه فطرتهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم.

ألا ترى: أن كل إنسان بطبيعته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهرًا وإن باطنًا، ويحاول أن يكشف حقيقته، وسر وجوده، وعلاقته بغيره، فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف وأن نطلقه على إنسان.

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٧، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

نعم: لو لم يكن للفلسفة معنى خاصا، اصطلح عليه المفكرون، لساغ لنا أن نقول ذلك.

لكن قد اصطلح الناس على أن للفلسفة معنى خاصا وأنها أصبحت موضوع الخواص الذى يجهدون عقولهم فى حل مشكلات الحقائق، ومعميات الكائنات، ويرون: أن الحياة كل الحياة فى النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها.

فالفلسفة بمعناه الاصطلاحى، ليست مطلق بحث واستطلاع والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع[1].

بل إن الفيلسوف هو الذى صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث فى حقائق الأشياء، واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبته تلك المهنة مرونة فى عقله، وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له.

كذلك لا يطلق اسم الفيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها،، وتدرب على ذلك بعقله الحر من غير تقليد أو تقييد[2].

---

(١) الدكتور طاهر عبد المجيد: المدخل إلى الفلسفة، ص ٥، ط دار الأنوار، ١٣٨٢هـ.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

فالفيلسوف هو ذاك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان[1].

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف: بأنه الذى يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعًا للتصحيح[2].

وقد يبلغ المفكر: مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى، والقياس المنطقى.. ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم، وخاص مثلهم فى إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدًا على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودًا للتعرف على الحقائق، والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفًا إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها فى التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأى قدره، وأن يعرف للفكرة خطوتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى[3].

---

(١) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد رقم ٦، ٧، ص ٦٣، السنة ١١ المغرب، الرباط.

(٢) الدكتور عبد الفتاح الديدى: عبقرية العقاد، ص ٢١٦، ط الدار القومية.

(٣) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٣، ط الدار القومية.

فالمفكر لا يسمى فيلسوفًا إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

١ - أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا.

٢ - أن يكون بحثه بحثًا نظريًا شاملاً لمظاهر الوجود كله.

٣ - أن يجرى هو فى بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين.

٤ - أن يوجد نظامًا متماسكًا خاصا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود(١).

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يكر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم، وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى(٢).

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشير إلى ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه، ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس.

والإنسان فى العادة لا يقف عند هذه المرتب من الفكر العادى، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

المرتبة الثانية: وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة، والأشياء،

---

(١) عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ١٨، ط دار العلم للملايين.

(٢) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٤، ط الدار القومية.

والتى تمثل أيضًا القواعد التى يعتـمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء.

المرتبة الثالث: وهناك مرتبة ثالثة من التـفكير تتعدى هذا النطاق وتلك هى المرتبـة التى يحاول فـيهـا الفرد الـبحث عن تأصـيل نظرى لهذه المبـادئ والمعقتدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثًا فى علم الفلسفة[1].

ولكى يصل الفـيلسوف إلى هدفـه المنشود من التـفلسف لا بد له على طريف التفلسف من خلوة فكريية، لكى يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى فى ذهنه، مضيفًـا عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخـرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقًا لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة[2].

ونظرًا إلى أن الفيلسوف فى حاجة ضـرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليـوميـة الجارية، إنه يـبدو فى نظر البـعض منعـزلاً عن الحيـاة، ولكن هذا الانعـزال الذى يراه البـعض فى مـوقف الفـيلسـوف ليس فى الواقع انعـزالاً حقيقيًا.

وإنما الفـيلسوف الذى ينشـد الوضـوح لا بد له - لكى يصفـو فكره، ولكى تتجرد نظرته من شوائب المادة وعلائقـها - من ممارسة التفلسف فى جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

فالفيلسـوف الذى لا يهتم كثيرًا بجزئيـات المسائل، وإنما يفكر فى أمور

---

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٨، الأنجلو المصرية.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩.

كلية يغوص إلى أعماقها لكى يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التى ليست أبدًا هدفًا فى ذاتها، وإنما هى فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف[1]:

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفى لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث إنه من الموقف الفلسفى تنطلق النظرة الفلسفية والموقف الفلسفى ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب، وثرثرتها الدائمة.

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع من شتات جزئياتها، ويعيمه تعصبها الزائف، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى فى طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئًا أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكون موضوع الفلسفة.

فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى.

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد الخارجى فى صروته الجارية إلى الذات.. فـد العالم إلى الذات خطورة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية، وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى.

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة

(١) المصدر بنفسه، ص ٢٠ بتصرف.

الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى، فالإنسان موجود فى العالم، ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجودًا خاصا به، يجتر فيه ذاته، ضاربًا صفحًا عما وعمن حوله.

ومعنى ذلك: أن الفيلسوف بعد أن يرد العلام الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى، وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى[1].

وعلى ذلك: فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين م حركات الفكر، حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه، ويخلص إلى ماهيته، ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية.

وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عيه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يجفل إلا بأكثر المسائل عمومًا وشمولاً، وهى الكليات، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به[2].

ولا بد أن ندرك: أن العقيدة الإلهية: العقيدة فى الإله: رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلاتها من عرف عقيدة قوم فى إلههم، فقد عرف نصيب دينهم من رفعه الفهم والوجدان، ومن صحة المقاييس التى يقاس بها الخير والشر، وتقدر بها الحسنات والسيئات، فلا يهبط دين وعقيدته فى «الإله»

(١) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص ٤١، ط دار الثقافة ١٩٧٤م.

(٢) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص ٤٢، ط دار الثقافة ١٩٧٤م.

عـالية، ولا يعلو دين وعـقيـدته فى الإله هابطة، ليـست مما يناسب صفـات الموجود الأول الذى تتبعه جميع الموجودات[1].

والإلهـية نسـبة إلى «الإله» الحـق الذى كان لفظ «الله» دالاً عليـه دلالة جامعة.. والله اسم الذات وأصله «إله» ودخلـت عليه «ال» ثم حذفت همزته وأدغم اللامان، ولهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معان.

المعنى الأول: هو المعنى الاجـتـمـاعى.. وهو إطـلاق لفظ الإله على معبـود الجماعة، وهـذا المعنى المنتشر فى الجمـاعات البدائية لا يمنع الـتعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات، أو لاعـتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة، تتوزع السيطرة على الأشياء، وتتنازع فيما بينها.

ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميـعًا سلطان، كما فى «الميثولوجيا اليونانية» ومع أن الجـماعات الإنسانية اسـتبدلت بعد ذلك بتـعدد الآلهة فكرة التوحيد، فإن إيمانها بإله واحد ظل إلى عهد قريب مـصطبغًا بصفة اجتماعية، لاعتقادها أنها الشعب المختار الذى يحقق إرادة الإله الحق.

والمعنى الثانى: هو المعنى الخلقى.. وهو الاعتقاد أن الله مـصدر جميع القيم الخلقية لأنك إذا فـرضته غير موجود لم سـتطع أن تبنى نظام الأخلاق على أساس ثابـت ولا أن تفسر مـعنى العقاب والـثواب ولا أن تحقق اقـتران الفضيلة بالسعادة.

فالله أسـاس الأخلاق، لأنه لا خـيرية للشىء بذاته قـبل إرادة الله التى خلقته، وأمـرت به، ولو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حـسنة لما كان كذلك،

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ١٣٨.

فليست المعصية إذن، معصية بالنسبة إلى فعل الشيء.. وإنما هى معصية لأنها مخالفة لإرادة الله.. وسبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهى الخير المحض إلا أن تأمر بالخير..

ومع أن فريقًا من علماء «اللاهوت» يقول: إن للأخلاق أسين: أسًا مباشرًا، وهو العقل، وأسًا غير مباشر، وهو الله، فإن خيرية الأشياء عندهم هى مطابقتها للعقل القويم الذى هو من إرادة الله، عنها يصدر الخير، والنفع، والرشد.

وبها يتم الاهتداء إلى الأفعال المنجية، ومعنى ذلك كله: أن الله خير محض وهو الأساس الوحيد لصدق أحكام الضمير وثبوت القيم الخلقية.

والمعنى الثالث: هو المعنى المنطقى وهو القول أن الله مصدر نظام العالم، ومبدأ العقل، والأساس الذى يضمن مطابقة الحقائق التى فى الأذهان للأشياء الموجودة فى الأعيان.

ومعنى ذلك أنه لا معقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله لأنه الموجود الحق الباقى أبديًا، وكل حقيقة لا تنسب إليه فهى حقيقة متغيرة وزائلة.

والمعنى الرابع: هو المعنى الوجودى، وهو القول: أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون، وضابط الكل.

ولهذا القول ثلاثة أقسام وهى:

١ - **القول**: أن الله جوهر الموجودات وباطنها، ومعنى ذلك أن الله هو الكل الذى تفيض عنه الموجودات.

٢ - **القول**: أن الله هو الواحد المتعالى المفارق الذى خلق كل شىء وبسطه خارج ذاته، فهو إذن علة فاعلة، بها كان كل شىء، وكل ما يرى، وما لا يرى، فهو فعله، وخلقه واختراعه.

٣ - **القول**: أن الله غاية العالم التى من أجلها كان كل شىء لأنه كما قال «أرسطو» المحرك الأول الذى يحرك العالم ولا يتحرك معه

وإذا كانت جميع الموجودات تتحرك من أجله، فمرد ذلك إلى أنه علة غائبة، وعقل وعاقل ومعقول لذاته، ومعشوق بذاته، ولذاته له الجمال الأسنى، والكمال المطلق، وهو خير محض، وفعل محض وجميع الموجودات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياته.

وقد لخص «فاشرو» هذه الوجود الثلاثة بقوله: «إن الله جوهر الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايات» فهو الموجود المطلق، والحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.

فلا غرو إذا قال ديكارت: إنه الموجود الكامل وسواء أقلت: إن الله هو الجوهر الكلى، أو العقل الكلى، أو المثل الأعلى للكمال أو الخير، أو الواجب الوجود بذاته أو الغاية التى من أجلها كان كل شىء.

فإن أمرًا واحدًا لا ريب فيه، وهو أن الله مبدأ كل وجود ومعقولية.

وإذا كان بعض الفلاسفة يبرهنون على وجود هذا المبدأ بالبراهين العقلية أو الطبيعية، أو الأنطولوجي، فإن بعضهم يقول: إنه تعالى لا برهان عليه لأن البرهان على كل شىء[١].

---

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ص ١٢٩، دار الكتاب اللبنانى.

والألوهية هى صفة المؤله، أو ماهية كنه الذات الإلهية، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشيء دل على تأليه ذلك الشيء. . ولقد كان النظر فى صفات الله مجال التنافس بين أكبر العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الحكمة الدينية.

وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء الأديان، لأن الفيلسوف النظرى ينطلق فى تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة، وحدود المعاملات التى يتقيد بها الحكم الدينى، ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه فى الحياة العامة والمعيشة الخاصة، فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما التنزيه صما إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلاً عن الفكر والإحساس[1].

والتصور الإسلامى للوجود يختلف عن المذاهب المادية والطبيعية الملحدة أى تلك المذاهب التى لا تعترف بما وراء المادة، ولا تؤمن بغير المحسوس. . وقد عرفت البشرية، وما تزال تعرف فلسفات ومذاهب تقوم على عدم الاعتراف بالله، كما أن بعض الأديان غير السماوية تؤمن بوجود قوى أسمى من قوة الإنسان، لكنها تشرك مع الله إلهًا آخر أو اثنين.

فالديانات الفارسية تقول بوجود إلهين: أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، والنصرانية مع أنها تنبثق من أصل سماوى إلا أن صورتها التى عرفناها عن طريق الكنائس المختلفة تقول بالتثليث أى بوجود آلهة ثلاثة هى: الأب والابن وروح القدس، كما أن اليهودية وهى ذات أصل سماوى أيضًا

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد الخامس، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبنانى.

تؤمن بوجود إله واحد، لكن صورتها التى عـرفناها عن طريق أحبار اليهود، تجسم الإله وتجسده حتى تجعله لا يختلف بشىء عن الإنسان(١).

يقول العقاد: وجـاء الإسلام من جوف الصحراء العربية بأسـمى عقيدة فى الإله الواحد الأحد، صححت فكرة الفلسفة النظرية، كما صححت فكرة العقـائد الدينية، فكان تصحـيحه لكل من هاتين الفكـرتين فى جانب النقص منهـا أعظم المعـجزات التى أثـبتت له فى حكـم العقل المنصـف، والبديهـة الصادقة، أنه وحى من عند الله.

ولعل من الواجب أن نستـعرض بعض الآيات القـرآنية التى وردت فى لحديث عن الله وأوصافـه حتى ندرك حقيـقة التصور الإسـلامى فى موضوع الألوهية، وحـتى نميز تميـيزًا واضحًـا بين مفهـوم الإسلام وغـيره من الأديان والفلسفات(٢).

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص: ١ - ٤].

﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحديد: ٣].

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [سورة القصص: ٨٨].

﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢].

﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴾ [سورة الأحزاب: ٢٧].

---

(١) الدكتور عبـد الكريم عثمان: معالم الثـقافة الإسلامية، ص ٢٦، الطبـعة الثالثة، المملكة العربية السعودية.

(٢) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

﴿واللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة: ٩٦].

﴿ولِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥].

﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

﴿أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [سورة فصلت: ٥٤].

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُم يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦].

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١].

﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

[سورة الأنعام: ١٠٣].

إن هذه الآيات القرآنية تشير إلى مجمل العقيدة الإلهية فى الإسلام وهى أكمل عقيدة فى العقل، كما أنها أكمل عقيدة فى الدين.. فالآيات تشير إلى وجودين مختلفين كل الاختلاف: فأما الوجود الأول، فهو خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شيء، عليم بكل شيء محيط بكل شيء، وليس كمثله شيء.. والوجود الآخر: عالم مخلوق، خلقه الله، ويرجع إلى الله ويفنى كما يوجد بمشيئة الله(١).

وهكذا يتعامل التصور الإسلامى مع إله موجود، يدل خلقه على وجوده، مريد فعال لما يريد، تدل حركة هذا الكون وما يجرى فيه على إرادته وقدرته.. الإله الذى يتعامل معه هذا التصور هو (الله) المتفرد بالألوهية وبكل

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص ٢٨، السعودية.

خصائص الألـوهية، ولكن هذه الخصائص كلهـا من عالم الواقع ذات أثر فى عالم الواقع، يمكن إدراك آثارها الواقعية.

ومن ثم يفترق تصور الإله فى الإسلام افتـراقًا رئيسيًا عنه فى تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، حيث تتعامل تصوراتهم مع إله مثالى، يفرضون هم عليه مـثاليـة من صنع عقـولهم، ومن تصورات أحلامـهم. . وهو إله لا إرادة له ولا عمل لأن هذا من مـقتضى كمـاله أو مثاليـته، ثم يضطرهم هذا الافتراض وسائط شتى بين الإله والخلائق.

والفلسفـة اليونانية مكانهـا رقعة من الأرض علـى اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الـهند إلى ضفاف النيل، وزاد من اتصال هذه الفلسـفة بتلك الأمم زحف الفاتحين، وجموع المهاجرين تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى الـشرق، ونشأت مـدارس فلسفـية، وقامـت مذاهب اجتـماعـية وعقـدية، كان لهـا تأثير ملـحوظ فى تفكيـر المفكرين من بعدها فى المسـائل الإلهية.

فمـا من مـذهب منها إلا وقـد أعقب فكرة قـام عليهـا رأى فيلـسوف متـأخر، أو دخلت فى رأيه على نحـو من الأنحاء. . إلا أن الإجـماع مـتفق على أن المدرسة الأثـينية - مدرسـة سقراط وأفـلاطون وأرسطو - هى أعظم مدارس الفلسفة بين الإغـريق على التعميم سواء منهما ما نشـأ قبل الميلاد وما نشأ بعده.

وليس هذا التمييـز مرتبطًا بضخامة الأثر فى المسائل الإلهـية لأن فلسفة الرواقـيين، وفلسفـة فيـثاغـورس، لا تقل أثرًا فى هذه المسائل عن مـذاهب الفلسفة الأثينية. . ولكنمـا ارتبط هذا التمييز أولاً: بعظمة الفلاسـفة أنفسهم

لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدرًا، وأرجحهم عقلاً، وأبرزهم عبقرية فى شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها.

وارتبط هذا التمييز ثانيًا بمقياس المنطق الذى خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه فى إقامة الحجة وفصل الحدود، وتمحيص التعريفات.. ورأس هذه المدرسة هو سقرط ٦٩ - ٣٩٩ ق. م أستاذ أفلاطون، وأسبق القائلين فى القدم يرد العقيدة والعبادة إلى الضمير.

وسقراط لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء فى مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت وأها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجميد والتركيب.

وكان يتكلم عن الآلهة تارة، وعن الإله تارة أخرى، إلا أن ينزهها جميعًا عن تلك الخلائق البشرية.

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات، وأن يجعلوا هذه الحدود أساسًا للقياس وترتيب النتائج من المقدمات.

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها.. وكان (أرسطو) يتوخاها فى تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية.

وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل، وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولية، فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير

الجوامع والمقاربات، وخلفه تلميذه أفلاطون ٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م فتبعه فى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، وتبع فيثاغورس فى العقائد الروحية.

ومزج الفلسفة بالرياضة والدين ولو لم يكن (أفلاطون) وثنى البيئة لكان أرفع الإلهيين تنريهًا للوحدانية، ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة، وتواتر المحسوسات، فأدخل فى عقيدته أربابًا وأنصاف أرباب لا محل لها فى ديانات التوحيد، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين[1] ولعلنا ندرك أن الوجود فى مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهيولى..

والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهيولى.. وبين ذلك كائنات على درجات تعل بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولى.

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية.

وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما فى العالم من شر ونقص وألم، فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير ولفضيلة.

فهذه الأرباب الوسطى هى التى تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهيولى العاجزة، فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين،

---

(١) العقاد: كتاب (الله)، ص ١٤١، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع، لأنها تتغير وتتلوم وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال.

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره، وفى العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت فى الكتب العربية، وهى كالعقل المجرد خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد، هذه الصحائح هى المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولى.

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعًا لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل.

والله عند أرسطو هو العلة لأولى أو المحرك الأول.. فلا بد لهذه المحركات من محرك ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك.

لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية، وهذا المحرك الذى لا يتحرك لا بد أن يكون سرمدًا لا أول له ولا آخر وأن يكون مستغنيًا بوجوده عن كل موجود وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سبق العلة لا سبق الزمان، كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى الترتيب الزمنى لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه أو كما قال: «لا يخلق العالم فى زمان».

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقن، إلا أنه يقرر فى كتاب «الجذل» إن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان[1].

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٥، ط دار الكتاب اللبنانى.

ويذكر العلـماء أن إجمـال براهين أرسطو فى هذه الفضـيلة أن إحداث العالم يستلزم تغييرًا فى إرادة الله، والله منزه عن الغير فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كـما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضول.

وكل هذه الفروض بعيدة عمـا يتصوره أرسطو فى حق الله، فإذا حدث العالم وبقى الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كـان فلا مجال لـلزيادة على كماله، وإذا أحدثـه ليصبح مفـضولاً فذلك نقص يتتره عنه الكمال.

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير، فـوجود العالم ينبغى أن يكون قديمًا كإرادة الله، لأن الإرادة هى علة وجود العالم، وليسـت هذه العلة مفتقرة إلى سـبب خارج عـنها، فـلا مـوجب إذن لتـأخر المعلـوم عن علته أو لـتأخـر الموجودات عن سببها الذى لا سبب لها غيره.

فالإنسان يجـوز أن يريد اليوم شيئًا ثم يتأخـر إنجازه لنقص الوسيلة، أو لعارض طارئ أو لعدول عن الإرادة، وكل ذلك ممتنع فى حق الله[1].

وبعد أن يعـرض العقاد وجهة نـظر أرسطو، يفند هذا المذهب ويبين ما فيه من ضعف فـيقول: «قد أفرط أرسطو فى هذا القـياس حتى قال: إن الله جل وعلا لا يعلم الموجـودات لأنها أقل من أن يعلمها وإنما يعـقل الله أفضل المعقـولات، وليس أفضل من ذاته، فهـو يعقل ذاته وهو هو العـاقل والعقل والمعقول وذلك أفضل ما يكون[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٢) العقاد: كتاب الله، ص ١٤٥، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

ومن المعلوم: أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة، فاسدة، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجردة، وهذا يقتضى أن يكون موضوع أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم.

ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو، فقد لزم أن تكون هذه - وهى أسمى الموجودات - موضوعًا لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنه لما كان المعلوم علة للمعلم قد اقتضى لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالى لافتقر إلى عالم الكون والفساد فى بعض شئونه، وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية.

وفى هذا يقول أرسطو: لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المدادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء.

ثم لو قلنا: إن له علمًا بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادًا منها، وأنه لا يكون عالمًا إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجًا إلى غيره لكى يكون عالمًا، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله.

إن المادة هى الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغيير، أنه ليس للإله علم بغيره.

فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته فهو إذا علم وعالم ومعلوم من ذاته، فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال(١).

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها، ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم، وليس علم الله متوقفًا على ما عداه.

وكل صفة من صفات الله فهى تتعلق به ولا تتعلق بغيره، وهى قائمة به، ولا تقوم على غيره.

ومن هذه الصفات: الإرادة والعلم والكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر الصفات فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه.

ولكن العالم يريد الله لأنه متوقف عليه.

ويسأل السائل إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن يعمل من أعمال المشيئة الإلهية فى الجملة والتفصيل؟

وجواب أرسطو على هذا السؤال: أنه يكون بسعى الناقص إلى طلب

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ١٧٦، وانظر الدكتور محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب، ص ٨٢، ط الجمعية الثقافية الإسلامية.

الكمال أو بسعى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى، فالله أعطاها العقل والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول، فتتحرك وتعلو بالحركة أو تكسب فى كل حركة صورة أرفع من صورتها، وحظًا من الكمال أرفع من حظها، تقربًا إلى الصورة التى لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى، وهى الصور السرمدية الكاملة صورة الله.

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة فى مذهب أرسطو، فالصورة فى مذهبه هى: حقيقة الشيء وماهيته التى يقوم بها وجوده، وليست فى شكله البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين.

ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة، فكل موجود فى صورة ومادة أو هيولى وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة.

وقل نصيبها من الهيولى، وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة، وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله لأنه صورة محض لا تشوبه المادة، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد..

وأخس الموجودات جميعًا هو الهيولى، وهى لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق.

والحركة هى التى تحققه، والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة، ولما كان الله هو المحرك الأول فهو موجد العالم على هذا الاعتبار، وهو قبلته التى يرتقى إليها شوقًا إلى مصدره منها.

وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم فلا ينسب إلى الله فى مذهب أرسطو أن يهتم بالعالم أو يفكر فيه، لأنه تفكير فيما دونه، أو تفكير لا يليق بكماله، ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول، وهو ذاته دون سواها وهذا هو الخطأ الذى جاء من الغلو فى مذهب أرسطو، تناوله الحكماء الدينيون، فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى نادى إليها أرسطو من مقدماته.

فقالوا: إن الله لا يعقل إلا أشرف العقول، نعم لا جدال فى ذلك، ولكن أشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق وجوده بإيجاد المخلوقات، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها، وتتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها.

أما كيف يكون ذلك؟ فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة، لأنه سبحانه وتعالى جل عن التشبيه، فليس كمثله شىء، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض[1].

وخلاصة مذهب أرسطو فى الإله: أنه كائن أبدى، مطلق الكمال لا أول له ولا آخر ولا عمل له ولا إرادة.. مذ كان العمل طلبًا لشىء والله غنى عن كل طلب، وقد كانت الإرادة اختياراً بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح الأفضل من كل كمال.

فلا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وغير صالح، ولا بين فاضل ومفضول.

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٧، ط دار الكتاب اللبنانى.

وليس مما يتناسب الإله فى رأى أرسطو أن يبتدى العمل فى زمان لأنه أبدى سرمدى، لا يطرأ عليه طارئ يدعوه إلى العمل، ولا يستجد عليه من جديد فى وجوه المطلق بلا أول ولا آخر ولا جديد ولا قديم.

وكل ما يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التى لا بغية وراءها، ولا نعمة فوقها ولا دونها، ولا تخرج من نطاقها عناية تعنيه.

فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهى «الهيولى» ولكن هذه الهيولى قابلة للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذى يفيض عليها من قبل الإله فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع فى حدودها فتتحرك وتتصل بما فيها من الشوق والقابلية، ولا يقال عنها إنها من خلقة الله إلا أن تكون الخلقة على هذا الاعتبار[1].

إذن المذهب الأرسطى: «كمال مطلق لا يعمل ولا يريد.. أو كمال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء».

ولنذكر: أن أرسطو صاحب هذا المذهب قبل كل شيء ولنذكر أنه ذلك العقل الهائل الذى يهابه من يحس قدرته فلا يجترئ عليه بالنقد والتفسيه قبل أن يفرغ جهده فى التماس المعذرة له من جهل عصره، وقصور الأفكار حوله.

لا من جهله هو، أو تصور تفكيره، فإنه لم يعودنا فى تفكيره احتمالاً قط لا يتقصاه إلى قصارى مداه، ولا يستوى مقتضياته وموانعه جهد ما فى الطاقة الإنسانية من استيفاء.

---

(١) العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٤١، ٤٢، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

لنذكر: إنه أرسطو لكى نذكر أن هذا العقل النادر لم يؤت من نقص فى تصور الصفات العلوية إلا أنه عاش فى زان لم تنكشف فيه المعرفة عن خصائص هذه الكائنات الأرضية السفلى التى نحسها ونعيش بينها.

ولو أنه عرف ما هو لاصق بها من خصائصها وأعراضها، لكان له رأى فى الكمال العلوى غير ذلك الرأى الذى ارتآه بمحض الظن ولقياس على غير مقيس.

لقد كان يفهم من كمال الكائنات العلية - السماوية - أنها خالدة باقية لا تفنى لأنها من نور، والنور بسيط لا يعرض له الفناء كما يعرض على التركيب ولو أن أرسطو عاش حتى علم أن المادة الأرضية - السفلى - كلها من نور وأن عناصر المادة كلها تؤول إلى الذرات والكهارب.

وأن هذه الذرات والكهارب تنشق فتؤول إلى شعاع - لما ساقه الظن والقياس إلى ذلك الخطأ فى التفرقة بين لوازم البقاء ولوازم الفناء أو بين خصائص البساطة وخصائص التركيب[1].

وبعد أن بين الدكتور البهى ما وقع فيه «أرسطو» من خطأ أضاف قائلاً: «ولعل إدراكه لذلك الخطأ فى فهم لوازم البساطة والكمال ولوازم البقاء والفناء لكان خليقًا أن يهديه إلى فهم خطئه فى تصور لوازم الكمال الإلهى التى وصف بها الإله فى الإسلام.

ومنها الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة، ولا يمتنع فى عقله أن يكون لهذه الصفات لوازمها، ولا تكون مشيئة بغير اختيار بين أمرين، وإذا

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٣٣، بتصرف.

اختار الله أمرًا فهو لا يختاره لذاته سبحانه وتعالى، بل يختاره لمخلوقاته التى تجوز عليها حالات شتى لا تجوز فى حق الإله، وإذا خلق الله شيئًا فى الزمان فلا تنظرن إلى الأبدية الإلهية، بل ينبغى أن تنظر إلى الشىء الموجود المخلوق فى زمانه، ثم لا مانع عقلاً من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية، على أن يكون حيث كان فى زمن الأزمان.

لقد كان مفهوم البساطة الأبدية الباقية عند أرسطو غير مفهومها الذى لمسناه اليوم لمسًا فى هذه الكائنات الأرضية - السفلية - فلا جرم يكون مفهوم الكمال المطلق عندنا غير مفهومه الذى جعله أرسطو أشبه شىء بالعدم المطلق، وغير عامل، ولا مريد، ولا عالم بسوى النعمة والسعادة قانع بأنه منعم سعيد[1].

وعلى هذا يبقى لنا أن نسأل: هل استطاع أرسطو بتجريده الفلسفى أن يسمو بالكمال الأعلى فوق مرتبته التى يستلهمها المسلم من عقيدة دينه؟

نقول عن يقين: كلا.. فإن الله فى الإسلام إله صمد، لا أول له ولا آخر، وله المثل الأعلى، فليس كمثله شىء، وهو محيط بكل شىء، ثم يبقى بعد ذلك أن نسأل: هل تغض العقيدة الدينية من الفكرة الفلسفية فى مذهب التنزيه؟

والجواب: كلا.. بل الدين هنا فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح، لأن صفات الإله التى تعددت فى عقيدة الإسلام لا تعدو أن تكون نفيًا للنقائض التى لا تجوز فى حق الإله وليس تعدد

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

النقائض مما يقضى بتعدد الكمال المطلق الذى ينفرد ولا يتعدد فإن الكامل المطلق واحد، والنقائض كثيرة، ينفيها جميعًا ذلك الكمال الواحد.

وما إيمان المسلم بأن الله عليم قدير فعال لما يريد، كريم رحيم، إلا إيمانًا بأنه جل وعلا قد تتره عن نقائص الجهل، والعجز والجحد والغشم.. فهو كامل متره عن جميع النقائص، وقتضى قدرته أن يعمل يخلق ويريد لخلقه ما يشاء.

ومقتضى عمله وخلقه أن يتتره عن تلك العزلة السعيدة التى توهمها «أرسطو» مخطئًا فى التجريد والتنزيه فهو سعيد بنعمة كماله، سعيد بنعمة عطائه، كفايته لذاته العلية لا تأبى له أن يفيض على الخلق كفايتهم من الوجود فى الزمان، أى من ذلك الموجود المحدود الذى لا يغض من وجود الله فى الأبد، بلا أول ولا آخر ولا شريك ولا مثيل(١).

ولم يقف الدكتور محمد البهى عند هذا الحد من إثبات: أن الدين فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح.. بل صعد على درجات سلم المعرفة فى أناة، وتؤدة قائلاً:

الدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنسانى أن يبرر ويعلل مبادئه من الوجهة النظرية العقلية.. فليست الفلسفة إلا التعليل العقلى للموجود.

فإذا علل الموجود من مبادئ الدين، فقد دخلت هذه المبادئ فى نطاق العمل الفلسفى.

وقد يصبح الدين أيضًا قانونًا إذا أخذ فى تطبيق مبادئه على أحداث

---

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٤٦، بتصرف.

الحيـاة، وسلوك الإنسان، ووصف الأحداث أو وصف السـلوك الإنسانى بأنه يطابق تلك المبادئ.

وعندمـا يؤخذ فـى تطبيق مـبـادئ الدين على أحـداث الحيـاة وسلوك الإنسـان، لا يكتفى فى التطبـيق بحكم مـجرد عن التـعليل. . بل لا بد من التفـقه، وشـرح المبادئ نفسـها، ثم شـرح النوع الملائم وغير المـلائم لها من أحداث الحياة وسلوك الإنسان، ، فهـذا التفقه أو هذا الشرح هو القانون الذى ينتزع من الدين، أو صار الدين إليه.

والدين إذا أصبح فلسفة أرضى رجال العقل والفلسفة.

وإذا أصبح قانونًا جذب إليه رجال الفقه والقانون.

ومع أنه يمكن أن يصبح فلسـفة، فإنه لا يتحول إلى فلسـفة كتلك التى أنشأها الإنسان بصنعته العقلية بادئ ذى بدء.

ومع أنه أيضًا يمكن أن يصبح قانونًا فإنه لا يتحول إلى قانون كهذا الذى شرعه الإنسان ووضعه بتقديره الخاص منذ البداية.

بل تبقى لفلسفة الدين وقانـون الدين، خصائص الدين أو طابعه العام، أنه مـوحى به من الله، وأن على الإنسان أن يـؤمن به، وأن يطيعـه فى غيـر تردد، وفى غير شك. .

عليه أن يرضى به رضاء نفسـيًا، وإن لم يدرك كل أسراره وعلله، لأنه من الله الذى يختلف عن الإنسان، وفوق الإنسان[1].

---

(١) انظر الدكتـور محـمد البهى: الدين والحـضارة الإنسـانية، ص ٨١، ٨٢، ط دار الهلال، ١٩٦٤م.

هو من صاحب الأمر، وصاحب الرعاية العامة، والذى لا يستطيع الإنسان أن يحدده ويدرك حقيقة ذاته عندما يتصوره.

والفلسفة قد تصبح عقيدة، وقد يصبح القانون عقيدة أيضًا.. ولكن إذا أصبحت الفلسفة أو القانون عقيدة، فإنه لا يصير إلى طبيعة الدين السابقة وإنما يصير إلى طبيعة التقليد أو العرف فى الجماعة.. لا يصير أحدهما إلى طبيعة الدين لأنه صنعة الإنسان، وسيبقى كونه من فعل البشر مصاحبًا له فى صيرورته.. وإنما يصير فقط إلى طبيعة التقليد، أو طبيعة العرف فى الجماعة من حيث إنه واجب الاتباع فقد أصبح عندئذ من المتوارث والمألوف فى الجماعة.

وإذن هناك فرق جوهرى بين الدين من جانب، والفلسفة والقانون من جانب آخر.. هناك فى جانب الدين كونه من الله، وهنا فى جانب الفلسفة أو القانون كون كل واحد منهما من الإنسان: أن يفعل الخير، كما ناشدت الفلسفة، أو استهدف القانون.. فالفرق مع ذلك باق بين الدين من جانب، وبين الفلسفة والقانون من جانب آخر، إذ مطلوب الدين - وهو فعل الخير - قائم على أنه من هداية الله، بينما مطلوب الفلسفة أو القانون يرجع إلى أنه من تأمل الإنسان.

وهنا تنحصر الموازنة بين الله والإنسان فى تحديد الخير، ورسم طريقه، وتحديد الجزاء الذى يناط بفعله أو تركه، والله باعتبار أنه رب الجميع، ومستغن عن الجميع ومستعل على الجميع، يحدد الخير بما فيه مصلحة الجميع، ويرسم طريقه، بما يكون ميسرًا للجميع، ويحدد الجزاء على فعله وتركه، بما يناسب أثر هذا الخير فى صالح الناس جميعًا، ويلتئم مع طبيعة أنفسهم الغالية.

وليس لله غرض، وليست له حاجة قريبة أو بعيدة فى تحديد الخير الذى ينصح باتباعه، وكذلك لم يتأثر بأى مؤثـر فى هذا التحديد ولأنه يعلم طبيعة البشر حق العلم، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء، ويكون فيما رسمه لطريق الخير، متفقًا تمام الاتفاق مع إمكانيات هذه الطبيعة، كما يكون تحديد الجـزاء ملائمًا كل الملائمة لنفع هذه الطبيعـة من فعل الخير، ونفعها أيضًا من تجنب الضرر الذى نهى عنه[١].

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل مـا دونها ويتتره عن الإرادة، لأن الإرادة طلب فى رأيه، والله كمـال لا يطلب شيئًا غـير ذاته، ويجل عن علم الكليات والجـزئيات لأنه يحسبـها من علم العقول البـشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحـرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه، ولكن الله فى الإسلام عالم الغيب والشهادة.

وأول مفكر تقـدم للمفكرين بعـد الميلاد، وواجه الحكمـة والدين بعقل الفيلسوف وسلـيقة المؤمن هو «أفلوطين» الحديثة الذى ولد بـإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف أن يـحسب من صميم المتصوفة، أو يقـال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتـزجت رؤاه بالطرق الصوفية، ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقد بـلغ أفلوطين غاية المدى فى تتـريه الله، فالله عنـده فوق الأشـياء وفوق الصفات، ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود. . وليس معنى ذلك: أنه غير موجود، أو أنه

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

عدم، لأن العدم دون الوجود، وليس فوق الوجود وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها فى جنس واحد، ولا تعريف واحد.

فهو «أحد» بغير نظر فى وجوده ولا فى صفاته، ولا فى كل منسوب إليه.

ويغلو «أفلوطين» أحيانًا فيقول: إن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها، ولكن لصفاء وجوده يتتره عن ذلك التمييز ويتتره عن ذلك الشعور.

وطريقة أفلوطين فى التتريه أن يمعن فى الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، فلا يزال يتخطاها ثم يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة.

ويرجح الأكثرون: إن أفلوطين لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات، وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى مقطع العجز والإعياء.

فمن ذلك أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية، ويقول: إن الواحد غير الأحد، لأن الواحد قد يدخل فى عداد الاثنين والثلاثة والعشرة، ولا يكون الأحد إلا مفردًا بغير تكرار.

ومن ذلك أنه ينكر صفة الوجود ليقول إن الله لا يوصف بأنه موجود تتريهًا له عن الصفة التى يقابلها العدم، وتشترك فى الموجودات أو الموجدات[1].

---

(١) المصدر السابق.

وبديهى أن مذهب «أفلوطين» يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله الواحد المطلق الصفات، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية، ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

وهكذ لزم «أفلوطين» أن يقول: إن الواحد خلق العقل وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وهكذا ينحصر عمل الإله عند «أفلوطين» على خلق العقل ثم تنتهى مهمته.. والله سبحانه وتعالى ليس قوة كامنة فى الكون كما عبر بعض الفلاسفة لأنه وجود أزلى متميز عن الكون، وهو سبحانه ليس الطبيعة ذاتها أو الكون ذاته.

لأن هذا تصور مادى يهدم الصورة الإسلامية الأساسية عن الوجود والله تعالى ليس كإله الفلاسفة علة نهائية غير مدركة ولا واعية افترضوا وجودها فى العالم.

وهو تعالى ليس كائنًا أزليًا مطلق الكمال ولكنه لا يعنيه أن يخلق العالم أو يريد شيئًا لأن هذا يخالف أبسط المبادئ العقلية فى تصور الكمال.

وهكذا نجد فى هذه التصورات وهى أعلى ما وصل إليه الفكر البشرى فى تصور كمال الله وتنزيهه إلهًا من صنع الفكر البشرى إلهًا لا وجود له فى عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة لا من النظر فى واقع الوجود وما يوحى به من صفات الخالق لهذا الوجود ولا من الوحى الذى يصف الله سبحانه كما هو فى الحقيقة.

ومن ثم تشتط هذه التصورات فى مثالية لا رصيد لها من الواقع، لأنها لم تؤخذ من الواقع، إنما أخذت من التجريد العقلى والفروض العقلية وتنتهى هذه المالية إلى نقص وعجز فى تصور الكمال الإلهى، وحين تقاس هذه المحاولات إلى التصور الإسلامى يتبين معنى «الواقعية» التى نعنيها.

فالحقيقة الإلهية فى التصور الإسلامى فى فكر الدكتور البهى: حقيقة فاعلة فى هذا الوجود ونلتمس خصائصها وصفاتها فى آثارها الواقعية فى هذا الوجود.

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامى الكون.

فهو يتعامل مع هذا الكون الواقعى الممثل فى أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات، لا مع الكون الذى هو «فكرة» جردة عن الشكل والقالب، أو الكون الذى هو «إرادة» ممثلة فى شكل وقالب، ولا معى الكون الذى هو «هيولى» ومادة أولية غير مشكلة، أو الكون الذى هو صورة أو مثال فى العقل المطلق أو الكون هو الطبيعة الخالقة التى تطبع الحقائق فى العقل البشرى ولا مع الكون الذى هو عدم أو شبيه بالعدم.

إلى اخر هذه الأسماء التى ليس لها مدلول واقعى يتعامل معه الإنسان.. الكون هو هذا الخلق ذو الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان ويوجه إليه قلبه وعقله.

ومن هنا: ندرك أن التصور الإسلامى للألوهية فريد متميز، فالله وجود كامل مطلق ليس بجسم ولا جوهر محدود مقدر، ولا يماثل الأشياء ولا يحده زمان أو مكان، ولا يحل فى شيء أو لا يحل فيه شيء، مستغن عن كل ما فى هذا الوجود.

والوجود الأبدى الكامل المطلق الكمال لا يكون إلا واحدًا.

ومن هنا اختلف هذا التصور من سائر التصورات ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع.

وهكذا فإن الإنسان يتعامل مع إله حى خالق مريد مهيمن فعال لما يريد، كامل الإيجابية والفاعلية، إليه يرجع الأمر كله، وإلى إرادته يرجع خلق الكون ابتداء، وكل انبثاقه فيه بعد ذلك وكل حركة، وكل تغيره، وكل تطور، وألا يتم فى هذا الكون شىء إلا بإرادته وعلمه وتقديره وتدبيره.

وهو سبحانه مباشر بإرادته وعلمه وتدبيره، لكل عبد فى كل حال من أحواله، ولكل حى، ولكل شىء فى هذا الوجود كذلك.

إن ثبات هذا التصور فى وجدان الإنسان سيترتب عليه آثار كبيرة فى تكوين شخصية وفى حياته كلها.

فستكون حياته منسجمة متسقة لا يدخلها الصراع بسبب الاعتقاد بتعدد الآلهة، سوتكون هذه الحياة مطمئنة، لأنه يخضع للإله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح له أو يضر به وسيحرص على أن يلتمس إرادة الله الحكيم سواء عن طريق عقله أو عن طريق لرسالات لإلهية التى تتنزل على الإنسان بمقتضى الرعاية والعناية والتدبير.

يدلنا البحث العلمى، أن الناس وقفوا طويلاً على مدى الأجيال يتطلعون إلى ذات الله ويفتحون عقولهم وقلوبهم له، وقد سلكوا لهذا كل مسلك فمن باحث فى الوجود، متأمل فى الكائنات، كما فعل الفاسفة والحكماء ومن متلق عن الكتب السماوية، آخذ بهديها، مسترشد بشريعتها كما فعل المتصوفة.

وكل هؤلاء جميعًا وغيـرهم إنما يبحثون عن «الله» يريدون أن يروه عيانًا بالنظر، أو يتصوروه بالعقل، أو يشهدوه بالقلب.

ولا بزس من أن نعرض مـا وقع لبعض أصحـاب النظر أو المجاهدة من الفلاسفة والمتصوفة فى مجال البحث عن الله لنرى نتائج هذا الجهد. .

فالفيلسوف «سقراط» استـولت فكرة الألوهية على تفكيره فقضى حياته واقفًا بطرق بعقله الكبـير الباب الذى يؤدى إلى الله، فلم يفتح له، ولم ير مما وراءه شـيئًـا، ولكنه أدرك أن وراء هذا البـاب كل شىء، ووراءه الحق المطلق، الذى يغمر الوجود بنوره[1].

يقول سـقراط: «الله هو جوهر فقط، وإذا رجـعنا إلى حقيـقة الوصف والقول فـيه وجدنا المنطلق العـقلى قاصراً عن اكتنـاه وصفه وتحقـقه تسميـته وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره.

«فهو المدرك حقًا، والواصف لكل موجود اسمًا، فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسمًا، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفًا؟

«إنه ليس بذى نهـاية، ليس على أنه ذاهب فى الجهـات بلا نهاية كـما يتخيله الخيال حتى يصل بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل إذ ليس يجده ولا من جهة الحس فليس يجده»[2].

أما أرسطو فقد غـاص بعقله الكبير فى محيطـات الوجود باحثًا عن الله يريد أن يصل إلى الشاطئ الذى يجد عنده برد الطمأنينة واليقين.

(١) الأستـاذ عبد الكريم الخـطيب: قضيـة الألوهية بين الفلسـفة والدين، ص ٣٧٢، الطبعة الأولى، دار العروبة.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١٢٠، ط بيروت.

وانتهى المطاف بأرسطو إلى أن يريح عقله وقلبه ولسانه من هذا العناء الطويل فى البحث عن ذاتية «الذات» واستراح إلى أن يرى الله «فكرة» تجمع الكمال المطلق.

ثم راح يجرد هذه الفكرة ويصفيها من كل ما أنه ينال من كل ما خيل إليه أنه ينال من كمالها أو يحد من إطلاقها، ومن أجل هذا وقف «أرسطو» بالفكرة التى تصور فيها «الله» فى مركز الوجود، لا ترى ولا تتحرك، إنها أشبه بالنقطة فى مركز الدائرة الهندسية تفترض افتراضًا[١].

ويقول أرسطو: «إن واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل فإن البارى عظيم المرتبة جدًا غير محتاج إلى غيره، ولا متغير بسبب من غيره، سواء كان التغير زمانيًا، أو كان تغيرًا بأن ذاته تقبل من غيره أثرًا، وإن كان دائمًا فى الزمان.

«وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان التغير، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته وكل شىء يناله ويوصف به فهو دون نفسه»[٢].

لقد أراد أرسطو أن يبالغ فى تتريه الله فدفع به تفكيره فى هذا إلى أن يعطل «الذات» فلا تخلق، وأن يجردها من كل صفة، فلا توصف بالقدرة أو العلم، لأ الخلق فى رأى سقراط معناه تغير فى أحوال الذات، وانتقال بها من

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، جـ١، ص ٢٧٣، القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الثانى، ص ٥٠، ط بيروت.

حال إلى حـال، وكمـال الذات فى بقائهـا بحالهـا التى هى عليهـا لأنها فى أحسن حال وأعدله.

وانتقالهـا انتقال إلى ما دون تلك الحال، ولأن اتصـاف الذات بأية صفة نقص لها، لأن أية صفـة مهما كانت من الكمـال فهى دون الذات هكذا يبدو الإله أو الذات لأرسطو، وقـد تابعه فى هذا بعض فـلاسفة المسلـمين وذهبوا مذهبه[1].

ومن الفلاسفة الإلهيين الفيلسـوف اليونانى «أنكساغوراس» الذى تصور الإله قوة قائمـة وراء هذا الوجود، ممسكة به، قوة فيه الحيـاة والعقل والعمل والحرية.

يقول: «إنه لا بـد من قوة أو عقل مـدبر، هو السبب فى نظـام العالم وهو أى العقل منبع نظام العالم وحياته، وهذا العقل هو الروح التى أخرجت من العمأ نظامًا، وهو المحرك الأول للمادة ولكنه ليس الخالق لأنها أزلية[2].

وهذه الإله الذى تصـوره «أنكساغـوراس» هو قـوة عاملة أو «دينامـو» يحرك الوجود «أمـا الوجود ذاته فمادته أزلية، وعلى هذا فـالإله صانع يعمل فى مادة أنه شىء والمادة شىء آخر».

ولم يسأل «أنكسـاغوراس» نفسه من أين جـاءت هذه المادة؟ ولم جاءت على تلك الصورة الميتة؟ ومن الذى هيأ لها صانعًا يعمل فيها؟

---

(١) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، جـ١، ص ٢٧٤.

(٢) من كتـاب مبـادئ الفلسفـة العامـة، ص ١١٥ نقلاً عن كـتاب قـضية الألـوهية، ص٢٧٤.

لم يسأل الفيلسوف نفسه هذه الأسئلة لأنه كان إزاء تفسير لهذا النظام الذى يسرى فى الوجود، ويبدو فى كل موجود، لا بد أن يكون هذا النظام نابعًا من مصدر تفيض عنه الحكمة والقدرة والنظام، وعنه يصدر هذا التدبير كما يفعل العقل بالنسبة للإنسان.

وإذن فلا بد أن يكون لهذا الوجود عقل يديره كما تدير العقول أمور الناس، أما مادة الخلق فلم تكن من الفيلسوف موضع نظر.

أما «فيثاغورس» فقد تصور الإله بأنه متعال، منفرد بالعظمة والجلال، لا تحيط به العقول، ولا تصفه الكلمات، وإنما يدرك من خلال الإشارات التى تذيعها السموات والأرض، محدثه عن قدرة الخالق وحكمته وعلمه.

يقول فيثاغورس: «إن الله واحد لا كالآحاد فلا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلى يدركه، ولا المنطق النفسى يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله»[1].

ويرى فيثاغورس أن «الله» يتجلى لعوالم الموجودات على حسب استعدادها كما يتجلى للناس على حسب استعداد كل فرد منهم، يقول: «وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه، فينعته، ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه»[2].

وتذهب الفلسفة الحديثة فى تصور الإله مذهب التتريه عن التجسد

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ١٢٠، ط بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

والتجديد وتتـمثله على أنه فكرة أو رمز أكثر منه ذاتًا أو صـورة، وقد أجرت هذه الفلسفة الـعقل إلى أبعد غاياته، فلم يدرك من ذات الله شـيئًا وإنما وقف أمام مذهلات من أحكام الصنع، ودقة التدبير فى كل ذرة من ذرات الوجود.

وإذا عجز العـقل عن إدراك التفسير المادى، وعن الرؤية الكاشـفة لهذه القوة العـاملة فى تدبير الوجـود وتنظيمه، فـقد ترك الفـلاسفة عـقولهم نا، وأخذوا يبـحثون عن قوى أخـرى كامنة فى كيـانهم أخذوا يستدعـون أحلام اليقظة، ومشاعر المتصوفة فبدت لهم تصورات عن ذات الله» أشبه بهذه الرؤى التى يراها أصحاب الشطحات.

وإذا كان الله - سـبحـانه - معنى مطلقًـا، لا يلامس الإدراك أو الحس فكيف نؤمن به؟ وإذا آمنا به فكيف نتعامل معه؟

وإذا ساغ لعقول الفلاسفة أن تقبل المعـانى المجردة وتتعامل معها فكيف تحتمل هذا عقول الناس جميعًا من غير الفلاسفة والحكماء؟

وأكثر الناظرين فى هذا الأمر، ينظرون إليه نظرتين معًا:

نظرة مثـالية ترتفع بالخالق إلى ما لا يقـع فى الخاطر أو يعلق بالظن من صور.

فـالله فكرة مجـردة مطلقة، مـن كل حد، ومن كل تصـور، ومن كل وصف.

ونظرة أخرى واقعية يتعامل الناس بها، فلكى يكون بين الخالق والمخلوق تعامل ينـبغى أن يكون للخالق مـفهـوم «ما» عند المخلوقين، ينبـغى أن يجد الإنسان «لله» مـفهـومًا، وأن يكون هذا المفهـوم قابلاً للتـصور أو الإدراك أو التخيل.

أما أن يكون الإله بالنسبة للإنسان «أمـرًا فرضيًا» لا يقع فى خاطر، ولا يتصور فى عـقل، فذلك ما لا يمكن أن يقـيم فى القلب إيمانًا أو يمسك يقينًا، أو ينظم بين الناس وبين الله عـلاقة، ذات الله هى فى ذاتها كـمال مطلق، لا تحد، ولا تتصور، ولا تدرك[1].

ولكن حين تكون موضع إيمان فى قلوب وعـقولهم، ينبغى أن يتمـثلها الناس وعقولهم ينبغى أن يتمثلهـا الناس وهى فى كمالها المطلق، ذاتًا عاقلة، ومدبرة، حكيمـة، عالمة، إلى غير ذلك من الصـفات التى يعلم الناس بعض آثارها فى حياتهم.

يقـول «والتـريبمـان» ويوجـد فى فكرتنا الداخليـة عن الله صـراع بين مفهومنا لله حـين نتصوره وقد سما على كل ما هـو خاص، من جهة، وبين الصورة المادية الحسية من جهة أخرى، فلكـى نثير الاهتمام البشرى يلزم وجو «كائن» تربطنا به علاقة حتى يستطيع الإنسان أن يتعامل معه».

وقد يكون فى هذا القـول شىء من الواقعيـة فلتكن ذات الله ما تكون، مما لا تبلغه العقـول ولا تدركه الأفهام، ولكن يبقى بعـد ذلك موقف الإنسان من الله.

إن الإنسان لا يسـتطيع أن يتعامل مع «إلـه» على تلك الصورة المتعـالية التى لا يعلق بها خاطره، ولا تلوح له فى خياله، لا بد أن يجد الإنسان إلهه

---

(١) الأستـاذ عبد الكريم الخطيب: قضـية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩٠، الطبـعة الأولى، القاهرة.

فى عقله وفى قلبه، ومتى وجده فقد وجد «ذاتًا» يعرفه ويتعامل معها، أما أن تكون الذات أمرًا حسيًا فذلك مما ينزل من قدر الإله حيث يصبح شيئًا من الأشياء[1].

* * *

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩١، الطبعة الأولى، القاهرة.

السهروردى وعصره(*)

مؤلف كتاب حكمة الإشراق الذى شرحه الفيلسوف شمس الدين الشهرزورى فى كتاب شرح حكمة الإشراق الذى نحن بصدد تحقيقه، هو الحكيم الإشراقى الحلبى أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أمِيرَك الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول(1)، وقد تواترت هذه التسمية عن جمهور المؤرخين

(*) راجع: هياكل النور للسهروردى بتحقيقنا - ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٣ وما بعدها.

(١) بخصوص تاريخ حياة السهروردى راجع: نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مخطوط) ورقة ٢٣٤ وقد نشر أوتوسبيز مقالة الشهرزورى عن السهروردى فى «ثلاث رسائل فى التصوف» ستتجارت سنة ١٩٣٥ - هنرى كوربان «السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى» باريس ١٩٣٩ ص ٥ وما بعدها - ولنفس المؤلف «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى الإشراقية» طهران سنة ١٩٤٦ ص ١٥ وما بعدها، راجع أيضًا بروكلمان جـ١ ص ٤٣٧ - إقبال «تطور الفلسفة فى فارس» لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها - أوتوسبيز «مؤنس العشاق» نيودلهى سنة ١٩٣٤ ص ١ - ١١ - اليافعى «مرآة الجنان» ص ٣، ص ٤٣٤ - ابن خلكان «وفيات الأعيان» طبعة بولاق سنة ١٢٩٩هـ جـ٢ ص ٣٤٥ (راجع نللينو فى كتابه «تاريخ علم الفلك عند العرب»).

حيث يصحح الخطأ الذى وقع فيه ابن خلكان بإطلاق اسم «عمر» على شيخ الإشراق - فان دن برج «مقالة سهروردى فى دائرة المعارف الإسلامية».

الذين يترعون مترع أهل السنة ويعدون آراء السهروردى مروقًا عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيدًا للفكر وللعقيدة الإشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة «شهيد» بدل وصفه بأنه «مقتول»[(١)].

ولا يجب أن نخلط بين السهروردى الإشراقى وغيره ممن تسموا بهذا الاسم من الفقهاء الصوفية فمنهم:

أبو النجيب عبد القادر عبد الله بن عمويه الفقيه الصوفى الملقب بضياء الدين الدين السهرزورى[(٢)] المتوفى فى بغداد سنة ٥٦٣هـ، ثم صاحب «عوارف المعارف»[(٣)] المسمى أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الصوفى والفقيه الشافعى المتوفى سنة ٦٣٣هـ.

طفولة السهروردى:

لا تشير المراجع بالتفصيل إلى أسرة السهروردى أو إلى طفولته أو ظروف تلقيه العلم، بل إن الشهرزورى (١٢٥٠م/ ٦٨٠هـ) تلميذه المباشر لا يهتم كثيرًا بإيراد تفاصيل عن حياة شيخه.

ولد السهروردى بين سنوات ٥٤٥، ٥٥٠هـ فى بلدة سهرورد[(٤)] فى

---

(١) راجع ريتر Der Isiam سنة ١٩٣٧ جزء ٢٢٤ ص ٢٨٥.

(٢) راجع بروكلمان جـ١ ص ٤٣٦.

(٣) راجع بروكلمان جـ١ ص ٤٤٠.

(٤) راجع القزوينى: آثار البلاد، طبعة وستنفلد، ص ٢٦٥ - راجع أيضًا مقالة بلسنر Plessner عن «سهرورد» فى دائرة المعارف الإسلامية.

إقليم «الجبال» بالقرب مـن زنجان فيما كان يعرف بعـراق العجم، وقد اتفقت المراجع كلها على أن الشـيخ الإشراقى درس الفقـه والفلسفة المشـائية على يد الشيخ مجد الدين الجبلى[١] فى مراغة من أعمال أذربيـجان وكان مجد الدين الجـيلى أستـاذ للفـخـر الرازى، وقد دارت مـسـاجلات بـين الفخـر الرازى والسـهروردى[٢] ويذكر ابن خلكـان أن السهروردى تلقى العلم عـلى الشيخ مجد الدين وانتفع بصحبته[٣].

وقد انتقل السهروردى بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان[٤] على الظهير الفارسى، ويشير الشهرزورى إلى أن شيخه قد تأثر كثيرًا بكتاب البصائر هذا.

على أن أهمية مقـام الشيخ فى أصفهان - وكانت مركـزًا هامًا للفلسفة المشائية الإسلامـية - ترجع إلى أنه قد اتصل فيها اتصـالاً مباشرًا بمذهب ابن سينا فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحًا على «الإشارات» ومما يؤيد رأينا أيضًـا فى أن الشيخ كان يحيا فى مطـلع شبابه فى جو فكرى يموج بالمشائية، هو اتصاله المستمر بشيوخ المشائين ففى سفرة له إلى ماردين[٥] اتصل بالشيخ المشـائى فخر الدين الماردينى وتتـلمذ عليه واستـفاد منه.

(١) راجع ابن العماد: «شذرات الذهب»، القاهرة ١٣٥١، جـ٤، ص ٢٩٠.

(٢) راجع بول كراوس: «مسـاجلات فخر الدين الرازى» فى مضبطة المعـهد المصرى، جـ١٩، سنة ١٩٣٧، ص ١٩٤، تعليق ٤.

(٣) راجع: ابن خلكان، ص ٢٥٧.

(٤) راجع: كوربان «السهروردى الحلبى...» ص ٦، ٧، تعليق (٤).

(٥) راجع: ابن خلكان جـ٢ ص ٣٤٨ - أتوسبيز «مؤنس العشاق»، ص ٨.

وتذكر المراجع - وعلى الأخص الشهرزورى - أن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربطون عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب «الألواح العمادية»(١).

ويبدو أن الشيخ كان مولعًا بالسفر فهو يذكر عن نفسه أنه قد بلغ سنه ثلاثين سنة وقد قضى معظم عمره فى السفر والترحال بحثًا عن العلم والعلماء(٢).

السهروردى فى حلب:

انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب فى فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبى، وهنا أيضًا نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة الشيخ فى حلب حيث حوكم ولقى مصرعه، ونكتفى بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظًا ومبنى.

ويورد ابن أبى أصيبعة رواية للشيخ سديد بن رقيقة(٣) ليصف لنا فيها مقتل لشيخ، فيذكر أن السلطان الظاهر بن صلاح الدين دعا الفقهاء إلى مساجلة السهروردى فانتصر عليهم وأفحمهم ما أحدقهم عليه فدبروا له تهمة المروق عن الدين مما حفز السلطان إلى الحكم عليه بالموت.

ولكن مؤرخًا واحدًا يذكر لنا قصة مقتله بالتفصيل وهو الأصفهانى(٤)

---

(١) الشهرزورى، مخطوط ورقة ٢٣٥.

(٢) راجع المطارحات فى «مجموعة مؤلفات السهروردى الفلسفية والصوفية»، جـ١، طبعة كوربان، استانبول سنة ١٩٤٥، فقرة ٢٢٥، ص ٥٠٥.

(٣) راجع: ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، جـ٢، ص ١٦٧.

(٤) راجع: كلود كاهن فى مضبطة الدراسات الشرقية للمعهد الفرنسى بدمشق،=

المعاصر لصلاح الدين الأيوبى، فيذكر أن الفقهاء ناقشوا السهروردى فى المسائل الفقهية وفى مسائل الأصول فظهر عليهم، فحقدوا عليه وبيتوا أمرهم على الثأر منه فدعوه إلى مناقشة علنية أخرى فى مسجد حلب وسألوه: هل يقدر الله على أن يخلق نبيًا آخر بعد محمد؟

فأجابهم الشيخ بأن «لا حد لقدرته» ففهموا من إجابته أنه يجيز خلق نبى بعد محمد وهو فى نظر الإسلام «خاتم النبيين» ومن ثم فقد أعلنوا مروقه عن الدين وعملوا محضراً بكفره سيروه إلى صلاح الدين الذى أمر بإعدامه وإحراق كتبه سنة ٥٨٨هـ(١) وقد اختلفت الروايات فى الصورة التى تم بها هذا الإعدام.

فبعض الرواة يذكر أنه ترك قلعة حلب حتى هلك جوعًا، وبعضهم يقول: إنه أرسل إلى قلعة القاهرة حيث أمر صلاح الدين بقطع رقبته، ومهما يكن من شيء فإنه من الثابت قطعًا أن موته تم بناء على أمر صادر من صلاح الدين.

وإذا حللنا إجابة «الشيخ» من الناحية الفلسفية البحتة نجد أنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة وإجابة السهروردى بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان.

=طبعت فى القاهرة سنة ١٩٣٨، الجزئين السابع والثامن، وقد نشر بها كلود كاهن نصوصًا من «البستان الجامع» لعماد الدين الأصفهانى من صفحة ١١٣ إلى ص١٥٨، والواقعة التى تهمنا بالذات - أى مقتل السهروردى - توجد فى صفحة ١٥٠، ١٥١.

(١) على رأى العماد الأصفهانى.

والواقع أن الشيخ يخفى وراء هذه الإجابة الموجزة نظرية خطيرة فى الإمامة عند الباطنية يشير إليها فى حذر فى مقدمة كتاب حكمة الإشراق(١)، وبحسب هذه النظرية الإمامة عالمية تبدأ منذ بداية الخليقة، وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة: فمن ناحية هو القائم «بالتعليم» فى عصره.

ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التى يقوم عليها بناء الكون، وهذه الصفات تنطبق تمامًا على ما يعرف بالقطب عند الصوفية وهو العامل الجوهرى فى حفظ الكون وتكامله، يجب إذن أن يوجد فى كل عصر «إمام» وهو إما أن يكون ظاهرًا له لرياستان الدينية والزمنية أو الأولى فقط.

وإما أن يكون مستترًا، ويسمى السهروردى الإمام الكامل فى الحكمتين العملية والنظرية «بالحكيم المتأله» Theosophos وهو فى نظره أسمى درجة من النبى ذلك لأنه بينما نجد النبى قادرًا على تلقى الوحى فحسب نجد الإمام بالإضافة إلى ذلك مبرزًا فى الحكمة النظرية وهذا ما دعا ابن تيمية(٢) إلى مهاجمة مذهب السهروردى الذى يرى فيهمعارضة صريحة للمذهب السنى مما يلقى ضوءًا كبيرًا على ظروف مقتله.

* * *

(١) راجع كتاب حكمة الإشراق، طبعة باريس سنة ١٩٥٢، المقدمة ص ١١، ١٣.

(٢) راجع: ابن تيمية «مجموعة الفتاوى» طبعة القاهرة سنة ١٩١١، جـ٥، ص ٦٣.

كتاب هياكل النور
بين مؤلفات السهروردى

حاول كثير من المستشرقين تبويب أو تصنيف كتب السهروردى نذكر منهم Spies سبيز، Ritter ريتر، Massignon ماسينيون، وأخيراً Corbin كوربان.

كانت محاولات كل من سبيز وريتر أقرب إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ منها إلى تبويب هذه المؤلفات.

(أ) تصنيف ماسينيون:

وأول محاولة علمية لتصنيف كتب السهروردى هى محاولة ماسينيون وفى تصنيفه جعل كتب «هياكل النور» بين كتب الشباب[١]، ولكننا سنرى أثناء عرضنا لمحتويات هذا الكتاب أنه يتضمن - وخصوصًا فى الهيكلين السادس والسابع - بعض أفكار حكمة الإشراق[٢] وهو كتاب متأخر فى نظر

(١) يرى ماسينيون أن هذه الفترة تتميز بالطابع الإشراقى البحت، راجع «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام»، طبعة باريس سنة ١٩٢٩، ص ١١٣.

(٢) ونجد فى كتاب الهياكل بعض فقرات من حكمة الإشراق - راجع كتاب حكمة الإشراق فقرة ١٩١ ص ١٨٤، فقرة ٢٣٨ ص ٢٢٥، فقرة ٢٦٣ ص ٢٤٦ - ونجد بعض فقرات من المطارحات والتلويحات واعتقاد الحكماء فى الهياكل: المطارحات صفحات ٤٤٤، ٥٠١، ٥٠٣، التلويحات ص ٩٣ - اعتقاد الحكماء ص ٢٦٨، ٢٧١.

ماسينيون ويبدو أن مجـموعة الكتب التى يسميها ماسينيـون بمجموعة الشباب تتـداخل فى محـتـوياتها مع كـتب العـده الأخيـر الذى يمثله كـتاب حكمـة الإشراق.

فكتاب الألواح العـمادية ويعده ماسـينيون من كتب الشبـاب وقد أهداه المؤلف إلى عماد الدين قلج أرسلان أميـر خربوط يتضمن إشارة[١] إلى كتاب حكمة الإشـراق الذى افترض ماسـينيون أنه حرر فى عـهد متأخـر عن كتب «مجموعة الشباب» وفضلاً عن ذلك فإن الأمير المُهدى إليه كتاب الألواح تولى الحكم حوالى سنة ٥٨١هـ وفرغ السهـروردى من تأليف كتاب حكمة الإشراق سنة ٥٨٢هـ[٢] ومات السهروردى حوالى سنة ٥٨٧هـ.

كل هذا يعنى أن أى محاولة لتصنيف كـتب السهروردى حسب تطورها التاريخى لا يمكن أن تساعد على دراسة المذهب بطريقة جدية مثمرة.

(ب) تصنيف كوربان[٣] Corbin:

وأما كوربان فقد دافع عن الوحدة الأورجانيكية لمؤلفات «الشيخ» فوضع مؤلفـاته فى أربعة أقـسام وأولهـا يشمل التلويحـات والمقاومـات والمطارحات وحكمة الإشـراق، أما القسم الثـانى فيتضـمن الهياكل والألواح واللمـحات . . . إلخ. وهو يرى أن كـتب القـسم الأول تشـرح النظرية الإشـراقـيـة فى مجموعها بينما كتب القسم الثانى تشرح نقاطًا مفصلة أو مكملة لكتب القسم الأول[٤].

---

(١) راجع مقدمة نشرة كوربان للرسائل الميتافيزيقية - للسهروردى ص ٧، ١٢.

(٢) كتاب حكمة الإشراق، فقرة ٢٧٩، ص ٢٥٨.

(٣) كوربان، مقدمة الرسائل الميتافيزيقية. . .، ص ١٦ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦.

أما القسم الثالث من المؤلفات فهى تشمل الرسائ الصوفية التى تعرض المذهب بطريقة رمزية، ويضع كوربان فى القسم الرابع الأدعية والصلوات التى يوجهها السهروردى إلى العقول والكواكب والنجوم وتسمى باسم الواردات والتقديسات[1]، والواقع أن كتاب حكمة الإشراق هو الكتاب الرئيسى فى مؤلفات الشيخ، أما الكتب والرسائل الأخرى فهى تعرض بعض الجوانب والمبادئ التى يتضمنها المذهب وتوجد كلها فى حكمة الإشراق.

(جـ) التصنيف التعليمى:

وإذا كانت مؤلفات السهروردى لا تخضع لأى تصنيف منهجية نظرًا لتداخلها ولظروف تأليفها حيث إن الشيخ نفسه يذكر أنه كان أثناء كتابه حكمة الإشراق يحرر رسالة أو كتابًا آخر ويعود لمتابعة تحرير كتاب حكمة الإشراق.

إذا كانت هذه المؤلفات تستعصى على التصنيف فيجب أن نحلل أقوال الشيخ نفسه التى توضح لنا كيف يمكن متابعة قراءة كتبه وهذا ما نسميه هنا بالتصنيف التعليمى، ما دام المؤلف يهدف إلى غاية تعليمية من تحرير كتبه، والواقع أن السهروردى يرتب للقارئ منهجًا ينصحه بأن يلتزمه حتى يخرج بالفائدة المرجوة.

والقارئ المستفيد فى نظر «الشيخ» هو المريد السالك الذى يريد أن ينخرط فى سلك الطريق الشراقى مع «إخوان التجريد».

فهو ينصحه بالبدء بقراءة «التلويحات» ثم المقاومات وأن يقرأ المطارحات قبل حكمة الإشراق[2] وأن تكون قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف معلم هو

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) راجع كتاب المطارحات ص ١٩٤، وكتاب المقاومات ص ١٩٢ فقرة ٦١.

«القائم بالكتاب وهو الذى يأخذ بيد المريد فى الطريق الصوفى حتى يصل إلى ممارسة الرياضة الروحية[1] وفى هذه الفترة أى أثناء قراءته لحكمة الإشراق يستحسن أن يطالع الرسائل الرمزية التى تصور له المبادئ المركزة التى يتضمنها «حكمة الإشراق» وهذه الرسائل ذات فائدة عظمى إذ أنها تستحث المريد على مضاعفة الجهد لكى يصل إلى مشاهدة الأنوار القاهرة.

أما كتاب هياكل النور فعلى الرغم من أن المؤلف لم يورد نصًا صريحًا بخصوص وضعه فى القراءة، إلا أننا نستطيع أن نرتب له مكانًا خاصًا وذلك بحسب محتوياته، ذلك أنه يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة فى كتاب حكمة الإشراق ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل هذا الكتاب الأخير مباشرة.

وعلى الجملة فإن المؤلفات الفلسفية البحتة يجب أن تقرأ قبل حكمة الإشراق، ثم يتناول المريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير.

---

(١) المطارحات، ص ١٩٤.

التفسير الرمزى «للهيكل»[١]

يطلق المؤلف على هذا الكتاب اسم «الهيـاكل» أو «هياكل النور» وكانت هذه التسميـة شائعة عند الفرس والصابئـة، فما مضمون هذه التسـمية عنده؟ وهل يقصد أن يشير إلى آراء تتفق مع آراء الفرس أو الصابئة؟.

لقد قمنـا بدراسة تحليلة لكل النصوص التى ورد فيـها لفظ «هيكل» أو «هياكل» فى مؤلفات السهروردى وقـد انتهينا إلى أنه فى معظم نصوصه يضع كلمة «هيكل» فى مقـابل «الجسم الإنسانى»[٢] وذلك فيمـا عدا المواضع التى يتكلم فيها عن هياكل الفرس التى أقاموها لعبادة النار[٣].

ومن ناحيـة أخرى نرى المؤلف يقـسم الكتاب إلى سبـعة هيـاكل وكان الصابئـة عبـدة الكواكب السبـعة يقـيمون لكـل كوكب هيكلاً خـاصًا به فى معابدهم، ولكل كوكب أيضًا يوم خـاص به من الأسبوع وله صلوات خاصة

---

(١) لتفسير معنى هيكل عند العرب راجع:

Festugiere: La Revelation d'Hermes Trismegiste, Paris 1944, t. I, p. 57.

(٢) راجع النص فى هذه الطبـعـة ص ٨٣ (م ٢٣٩) وترد كلمـة هيكل بمعنى «جـسم إنسانى» فى كتب الشيخ الأخرى مثل: كتاب حكمة الإشراق فقرات ١٦٥، ٢٢٧، ٢٦١، ٢٧٣ والشرح صـفحات ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤ - اعتـقاد الحكماء صفـحات ٨٣، ٩٦، ١٠٨ - والمقاومات ص ١٨٨.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص ١٧٧، ١٩٧.

وطقوس وملابس خاصة وأدعية يختص بها دون سواه من باقى الكواكب، فهل يمكن القول بأننا هنا أمام إشارة غير مباشرة إلى آراء صابئية انحدرت إلى السهروردى عن طريق الإسماعيلية؟.

(أ) يذكرلنا السهروردى فى نص حكمة الإشراق أن الله جعل على البسيطة سبعة مسالك وعند السابع تقر عين كل سيار[١]، ويرى شارح حكمة الإشراق أن كلمة «بسيطة» هنا ترمز إلى الجسم الإنسانى وأما المسالك السبعة فهى الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة[٢]، وفى نص آخر من حكمة الإشراق يسمى المؤلف عالم «المثل المعلقة»: «الإقليم الثامن»[٣] ومعنى ذلك أنه الإقليم الذى يلى مباشرة المسالك السبعة فى الجسم الإنسانى.

والتأويل الباطنى يجعل من هذه المسالك «معابد» تقودنا تدريجيًا إلى عالم الأنوار ما دامت المعرفة كلها سواء أكانت حسية أم عقلية لا تتم لا بضرب من الحضور الإشراقى[٤].

وبذلك تصبح القوة الناطقة وهى الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

---

(١) المرجع السابق، فقرة ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٤) المرجع لسابق ص ١٢٤ فقرة ١٣٤، الفصل العاشر ص ١٥٠ - ١٥٣، وعلى الأخص فقرة ١٦٢ والشرح ص ١٥٠ - وراجع أيضًا المطارحات ص ٤٨٣ - ٤٨٧ فقرات ٢٠٨، ٢٠٩ - راجع التعريفات للجرجانى، ص ٦٧.

(ب) ونجد السهروردى فى نص[١] من حكمة الإشراق يفصح بصراحة عن تأثره بموقف الصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويحيى هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون فى مواجيذهم «السبع الشداد» ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

وإذا أضفنا مضمون هذا النص إلى ما ورد من أدعية موجهة إلى النجوم والكواكب فى كتاب «الواردات والتقديسات»[٢] استطعنا أن نقرر أن هناك تأثيرًا صابئيًا فى مذهب السهروردى.

(جـ) والواقع أنه حسب نصوص السهروردى وحسب معتقداته الصابئة نجد أن الشعائر والطقوس المحسوسة الظاهرة التى يمارسها السالكون الإشراقيون أو أشياع دين عبادة النجوم، هذه الرسوم الظاهرة تتحول إلى رسوم وشعائر روحية تتجه إلى سماء باطنية روحية[٣].

---

(١) راجع حكمة الإشراف فقرة ٢٥٨ ص ٢٤٢، حيث يقول: «فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار وتشبهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لأولى الألباب»، راجع أيضًا ص ١٥٠ «وهورخش» (الشمس) الذى هو طلسم «شهرير» نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الإشراق».

(٢) راجع: كوربان «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى»، ص ٥٧، ونجد فى هذا الكتاب مقتطفات من «كتاب الواردات والتقديسات» للسهروردى.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» فى Eranos Jahrbuch جـ١٩ ص ١٨١ - ٢٤٦ زيوريخ ١٩٥١.

ولا شك - كما أشرنا فى غير هذا الموضع - أن السهروردى تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية، وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحانى وهم عندهم الأئمة السبعة.

وإذا كان الصابئة قد أقاموا معبدًا[1] ماديًا مسبع الشكل لكى يقوموا فيه بالصلوات والشعائر الموجهة إلى النجوم فهم قد جعلوا من هذا المعبد الواسطة التى تنتقل عن طريقها دعواتهم من الهياكل الإنسانية فى الجسم الإنسانى إلى الهياكل الروحانية السماوية ذلك أن حواسنا الظاهرة والباطنة هى هياكل الألوهية على وجه البسيطة[2].

ومن هنا نرى العلاقة الوثيقة بين موقف السهروردى وموقف الصابئة، ذلك أن السهروردى يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشراق - فكأن حواسنا وقوانا ما هى إلا «قوابل» لتلقى الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هى سوى «هياكل» لظهور أثر الأنوار الإلهية فى عالمنا.

وعلى ذلك فإننا نرى عند السهروردى موقفًا متأثرًا بمذهب الصابئة يعرضه المؤلف بحذر ويوضح هذا الاتجاه إلى أى حد تأثر المذهب الإشراقى بالتيارات الصابئية والإسماعيلية.

---

(٢) راجع وصف هذه المعابد فى: المسعودى «مروج الذهب» جـ٤ ص ٦٩ وما بعدها، طبعة باريس سنة ١٩١٤ - الخوارزمى «مفاتيح العلوم» ص ٢٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» ص١٩٧.

محتويات كتاب هياكل النور

يحتوى الكتاب على سبعة هياكل، ينقسم كل من الرابع والخامس منها إلى فصول.

أولاً: الهيكل الأول:

فى هذا الهيكل يتكلم المؤلف عن الجسم ويذكر أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أى إلى أجزاء لا تتجزأ - كما يقول المتكلمون[1].

ثانيًا: وفى الهيكل الثانى:

يعرض لمشكلة وجود النفس وتجردها وقواها:

(أ) الأدلة على وجود النفس:

١ - الإنسان لا يغفل أبدًا عن ذاته، ولكن قد يغفل أحيانًا عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هى مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعرًا ا أثناء عدم شعوره بأى جزء من جسمه وإذن فالنفس وهى محل الشعور شىء آخر غير الجسم وأجزائه[2].

---

(١) راجع بينيس، نظرية الجوهر الفد عند المسلمين، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٤٦ - نجد نفس المناقشة والانتقاد فى حكمة الإشراق، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) راجع: حكمة الإشراق، ص ١٠٧ - ١٠٩.

٢ - لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائمًا أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة فى نفوسنا، كان ذلك دليلاً على أن النفس شىء آخر غير الجسم.

٣ - النفس قادة على إدراك معان مجردة فلا بد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة.

ويذهب السهروردى إلى أنه يكفى أن نبرهن على أن النفس شىء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها.

وإذن فالنفس الناطقة ذات مجردة عن الجسمية، أحدية غير منقسمة، مدبرة للجسم، وهى جوهر روحانى وماهية قدسية إذا طربت طربًا روحيًا تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى.

(ب) قوى النفس:

للنفس قوى ظاهرة وهى الحواس الخمسة، وباطنة وهى المخيلة والمفكرة والقوة الوهمية والذاكرة، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها فى المخ[١].

وللحيوانات ثلاث قوى: المحركة والشهوانية والغضبية[٢] والروح الحيوانى[٣] هو حامل هذه القوى المحركة والداركة الذى يسرى فى الجسم بعد

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣، ٢٠٨.

(٢) راجع: جواشون «معجم ألفاظ ابن سينا الفلسفية»، باريس ١٩٣٨، ص ٣٣٥.

(٣) راجع: حكمة الإشراق، ص ٢٠٦.

أن يكتسب «السلطان النووى»[1] من النفس الناطقة ويجب أن نميز - بهذا الصدد - بين الروح الحيوانى والروح الإلهى وهو النفس الناطقة الذى هو ذات روحية.

(جـ) طبيعة النفس ومصدرها:

ويعرض المؤلف فى نهاية الهيكل الثانى لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم.

١ - يبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون إن النفس هى الله، فهم يجمعون النفوس كلها فى نفس واحدة ويقولون إنها الله، وإذا كانت النفوس كلها واحدة فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرو، والواقع يكذب ذلك إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفد الآخر.

ثم إنه كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الآلهة يكون سجينًا للبدن ولقواه ويكون بذلك معرضًا لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟

٢ - ولا يمكن أيضًا أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله بحسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذى سيقسمه؟.

٣ - والنفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات؟

---

(١) المرجع السابق أيضًا: ص ١٥٧، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٩.

يرى السهروردى أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها فى نفس اللحظة التى يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تمامًا لموقف أفلاطون(١).

ثالثًا: وفى الهيكل الثالث:

يتناول السهروردى بعض مبادئ المشائين فيعرف الواجب والممكن والممتنع ويقرر أن هناك رابطة علية تنتظم الوجود بأسره، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية ويرد بطريقة غير مباشرة على مذهب الصدفة الأشعرى، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية بل تتمشى معها.

رابعًا: الهيكل الرابع:

ويشمل خمسة فصول تلخص بعض مبادئ حكمة الإشراق:

١ - فى الفصل الأول يبرهن على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه فهو واحد لا شريك له إذ يمتنع وجود واجبين للوجود وهو أيضًا واحد فى صفاته، أى أن صفاته لا تتعدد ويكون لكل منها طبيعة قائة بذاتها فتوجد كثرة فى الذات الإلهية، والواجب أيضًا لا

---

(١) راجع النحاة ص ٣٠٤ - الشفا جـ١ ص ٣٥٤ - راجع أيضًا جواشون «التمييز بين الماهية والوجود فى فلسفة ابن سينا» ص ٤٥١ تعليق رقم (٢) - راجع جلسون «المصادر اليونانية - العربية للأوغسطينية المتأثرة بابن سينا» فى Archives d'hist. doct سنة ١٩٢٩ ص ٤٩ - ٥١، راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٠٣، حكمة الإشراق فقرة ٢١١، ٢١٣ - ٢١٤.

يسمى عرضًا أو جوهرًا حتى يشارك الأعراض فى نسبتها إلى الجواهر أو الجواهر فى حقيقة الجوهرية.

٢ - ويتناول الفصل الثانى مشكلة جوهرية النفس وأنها ليست بعرض، فإنه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهى لا يمكن أن تكون نورًا عرضيًا فهى إذن نور قائم لذاته ظاهر لذاته[١].

٣ - وفى الفصل الثالث يلخص السهروردى نظرية الصدور التى قام عليها البناء المذهبى عند فلاسفة الإسلام: عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد أى نور إبداعى أول[٢] وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة فى الإيجاد فى اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهًا ثنائيًا إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة إلى ما تحتها ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة «الإشراق».

ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاهرية نور الأنوار والأنوار العليا ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس، وفى هذا معارضة للجهات العقلية فى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على اتجاهات ثلاثة[٣].

٤ - وفى الفصل الرابع يؤكد وجود عوالم ثلاثة عالم المعقول، وعالم النفوس وعالم الأجسام.

---

(١) راجع: حكمة الإشراق، ص ١١٠، ١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) المرجع لسابق، فقرات ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٥.

فـالأول يشمل الأنوار القـاهرة التى تنكثـر كلمـا تكثر فـعل الإشراق ومن ملة هذه الأنوار القاهرة أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلـسم نوعنا ويطلق عليه الفـلاسفة المشـاءون «العقل الفعال» والسهـروردى هنا يشير إلى نظرية «أرباب الأنواع»[1] التى سيعرض لها بالتفصيل فى كتاب «حكمة الإشراق».

وأما العـالم الثانى فيشـمل النفوس المدبرة للأفلاك السـماوية وللأجسـام الإنسانية، وهنا نجـد السهـروردى يبتعـد عن المشائين، وذلك لأن المشـائين يرون أن النفوس الفلكيـة تصدر مـباشـرة عن العقول العلـيا بينما يرى السهروردى أنهـا تصدر عن أرباب الأنواع السماوية[2] من طبقة العقول العرضية.

والعالم الثالث هو عـالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان من الجسم:

(١) الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر.

(٢) الأجسام الأثيرية أى أجسام الأفلاك السماوية.

وهذه التقـسيمـات للعوالم يكررها السـهروردى فى مقـدمة حكمة الإشراق[3] وفى رسالة «اعتـقاد الحكماء»[4] ولكن المؤلف

(١) المرجع السابق: ص ١٤٣ - ١٤٧.

(٢) عند ابن سينا تصدر النـفوس السماوية عن «الكروبين»، أما عند السـهروردى فهى تصدر عن أرباب الأنواع السماوية.

(٣) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٤) اعتقاد الحكماء، فقرة ١٢، ص ٢٧٠.

يذكـر لنا فى نص آخر مـن كتـاب حكمة الإشـراق[١] أن تجاربه ومجاهداته الصـوفية قد أظهرته على أن العـوالم أربعة: ثلاثة منها هى التى أشار إليها فى الهياكل، وأمـا الرابع فهو عالم المثل المعلقة الذى يتكلم عنه بالتفصيل فى تقسيمه للعوالم فى هياكل النور على الرغم من أنه يشير إليه فى الهيكلين السادس[٢] والسابع[٣].

٥ - والفـصل الخامس تلـخيص لما ورد فى الهـيكل الرابع، فـفى هذا الفصل يذكر السهروردى أن الموجودات كلها تستند فى وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويسـتعمل شيخ الإشـراق التشبيه الـرمزى مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبه نور الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أن الشـمس - على حسب رأى القـدماء - لا تفـقد شـيئًا مـن شدة نوريتها رغم إشعاعاتها المستمرة فكذلك نور الأنوار[٤].

خامسًا: الهيكل الخامس:

ويشتمل على مقدمة وفصلين:

١ - وفى المقدمة يذكر السهـرورد أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية[٥] هى علة حدوث الممكنات.

(١) حكمة الإشراق، فقرة ٢٤٧، ص ٢٣٢.

(٢) نص الطبعة الحالية للهياكل، ص ٨٣.

(٣) نص الطبعة الحالية للهياكل، ص ٨٤، ٨٥.

(٤) حكمة الإشراق، ص ١٣٨، ١٤٩، ١٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١ وما بعدها.

٢ - هذه الأفلاك السماوية ذات طبيعة علمية، أى أنها من الأثير وهى غير فاسدة ولكل منها معشوق[١] أى نور قاهر، وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة[٢].

وإذن فالعشق هو أساس ديناميكية حركة الصدور كما هو الحال عند ابن سينا[٣]، وجود الأول يتم دون عوض[٤]، وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأرشف[٥] وتتكثر آثار الخيرية الإلهية بفضل تعدد القوابل[٦]، والسموات حية عاقلة.

وذلك لأنه لا موات فى عالم الأثير[٧] وهنا يتفق السهروردى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢، ١٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٤ - اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٨ - المطارحات، ص ٤٤٤.

(٣) راجع مخطوط الهياكل Mi ورقة ٢٣٨ ونجد الدوانى شارع الكتاب يقتبس بعض فقرات من شرح السهروردى لإشارات ابن سينا.

(٤) راجع إشارات ابن سينا، طبعة فورجية ليدن ١٨٩٢، ص ١٥٩، سطر ٦، وترجمة جواشون ص ٣٩٨، باريس ١٩٥١، بأمر من اليونسكو.

(٥) راجع: حكمة الإشراق، فقرة ١٦٤، ص ١٥٤، والمطارحات ص ٤٣٤ - ٤٣٥، وهذه «هى قاعدة الإمكان الأشرق».

(٦) هذا نفس موقف أبى البركات البغدادى، راجع كتابه «المعتبر فى الحكمة» جـ٣ ص ١٦٠ وما بعدها، طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ، مع مقدمة بقلم سليمان الندوى.

(٧) حكمة الإشراق، ص ١٤٩.

مع ابن سينا الذى يجعل الأجرام السماوية ملائكة، ولكن السهروردى يعود فيرفض هذا الموقف فى «حكمة الإرشاق».

٣ - وفى الفصل الأخير من هذا الهيكل يعرض السهروردى للقسمة الثنائية الأفلاطونية[١] فيرى أن هناك نسبة زوجية تنتظم الموجودات بأسرها، فهناك دائمًا علاقة تشتمل على طرفين: طرف أعلى يكون علة لموجود أخس، وهذا تعبير آخر عن قانون العلية الذى يسرى فى جميع العوالم كما يرى السهروردى.

سادسًا: الهيكل السادس:

فى هذا الهيكل وكذلك فى الهيكل السابع يلخص السهروردى ما أورده بالتفصيل فى المقالة الخامسة من الجزء الثانى من كتاب «حكمة الإشراق» عن المعاد والنبوة والأحلام.

يتناول أولاً مشكلة عودة النفس إلى عالم الأنوار الطاهرة، فيذكر أن النفس لا تحصل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم النور فتشاهد الأنوار القدسية وتحظى بمشاهدة أنوار الحق بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنال عقابها جزاء ما اقترفت من آثام، وهنا يشير السهروردى إلى عالم المثل المعلقة إشارة عارضة دون إسهاب وسيعرض له بالتفصيل فى حكمة الإشراق.

سابعًا: الهيكل السابع:

وفى الهيكل السابع يتكلم عن الأحوال والمواقف الصوفية ويلقن المريد

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧.

إرشادات عملية لتهديه فى سلوكه للطريق الصوفى وهو يذكر أن النفس يمكن لها أن تصبح نوراً كاملاً تطيعها العوالم وهنا نجد ترديداً لنظرية القطب[1] عند الصوفية، وإذن فالإنسان الكامل يصبح عاملاً كونيًا، وقد أشرنا فى موضع سابق إلى تفصيل هذا الموقف عند السهروردى الذى يعرض له فى مقدمة «حكمة الإشراق»[2].

* * *

(١) لتفسير معنى «القطب» عند الصوفية، راجع بوركهاردت «فى التصوف الإسلامى»طبعة ليون سنة ١٩٥١، ص ٧١.

(٢) حكمة الإشراق، ص ١١ - ١٣، وراجع أيضًا الدكتور أبو ريان، هياكل النور ٧ - ٣٣ ط المكتبة التجارية بمصر.

الإشـــراق

وكتاب: هياكل النور فلسفة إشراقية، ولذلك يرى أهل العلم أن الأصل فى الإشراق لغـة: الدخول فى شروق الشـمس، ويقال: أشـرقت الشمس: أضاءت.

أمـا فى المصطلح الفلـسفـى، فالإشـراق حـدوث الإلهـامـات من الله للصـوفى بطريق مـبـاشر، وعلـى باطنه أو قلبـه، وقد عـرف الإشـراق فى الفلسفات الشرقية القديمة، التى ترى أداة المعرفة النور الباطنى، أو الحدس غير العقلى.

ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذى اختُلف حـول شخصيـته، وقيل إنه أخنوخ أو النبى إدريس، والفلسـفة الهرمسية ترجع إلى مـا قبل القرن الثانى الميلادى، ويعتقد أن كـتّابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو ينانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم فى قالب شرقى مـصرى، وقـد لعبت الهـرمسيـة دورًا فى تطور الفكر الهلينى المتـأخر بالإسكندرية.

وكتـابات هذه الفلسفة مزيج من الأفـلاطونية والحكمة المصـرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها فى الفلك والتنجيم، والاتجاه الذى تسير فيـه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العـودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديمًا عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهى، وكذلك فيثاغورس.

ويفضل الهرمسيون الوحى والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العلقى الاستدلالى فى المعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسفة كلها تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه، وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها، وكان لصابئة حران أيضًا دور فى نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين.

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل فى «حى بن يقظان» وابن سينا فى «الإشارات والتنبيهات» على أن من أبرز الإشراقيين المسلمين السهروردى المقتول سنة ٥٨٧هـ، مؤلف «حكمة الإشراق» وهو يذكر هرمس فى مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء» وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنبًا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس.

ومن أبرز الإشراقيين أيضًا فى الإسلام عبد الحق بن سبعين المرسى المتفوى ٦٦٦هـ، الذى يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ«هرمس الأعظم» وهو يرى فى «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم فى هذا الصدد

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضًا فى الإسلام الشهرزورى، الذى شرح بعض كتب السهروردى المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازى، ونصير الدين الطوسى، والدواتى، وملا صدرا الشيرازى، وهم متأثرون بالسهروردى المقتول.

أما فى الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية.

وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالإشراقيين فى أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلى، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دى سان مارتان، ومارتينيز باسكواليس[١].

---

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص٧٣، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

الإشراقية

أما الإشراقيــة، فتذكر الموسوعة الفلسفــية العربية[1]: أن الإشراقية هى الاسم المشتــرك لعدد من التيارات الفلســفية والدينيــة والصوفية، يجــمع بينها القــول بضرب من المعــرفة التى تتــجاوز المعــرفــة العلقيــة بمفهــومهــا المنطقى التقليدى، وهى عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السُّهَــرْوَرْدى المقتول ٥٨٧هـ، ١١٩١م، ويعنى به «حــصول العلم بالشىء من غير حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه»، .

والإشراق، لغــة: هو الإضاءة والإنارة Illumination فقــولنا: أشرقت الشمــس: طلعت وأضاءت، وفى جــملة من التعــابير الرمزية نــقول: أرشق وجهه أى تلألأ حــسنًا وظهرت عليه أمارات الفرح والســعادة، وأشرق المكان أى أنار بإشــراق الضوء عليــه أو أصبــح الجلوس فيــه أمرًا ممتــعًا، وأشــرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيرًا.

ولما كان النور، بالنســبة إلى الإنسان، من أهم الظاهرات الطبيــعية التى يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتّم لغيابها، فقــد جُعل عند الشعوب قاطبة رمزًا للنعمة والفــرح والاستقامة وسائر مــا يُسعد الإنسان، كما جُعــل نقيضُه، أى الظلمة، رمزًا للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقى الإنسان.

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٠٩، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

ثم كانت ديانات كثيرة جسمت قوى الخير فى مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها، وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور، ثم كانت تيارات فكريّة وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّى النور أى الإشراق رمزاً لطريقة تجلّى الحقيقة للنفس الإنسانية، فكانت الإشراقية الاسم الفلسفى المشترك الذى أعطى لهذه التيارات.

وكان الإشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن المواد الجسمية» على حد ما أورد شهاب الدين السهروردى المقتول، شيخ الحكماء الإشراقيين، يتبين مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرّد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحيًا فعليًا من عالم الظلمة الحسى.

حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العلقى حيث يكون حصولهما معًا، وما الآثار المكتوبة التى يخلّفها الحكماء الإشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحى فيه.

ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الإشراقية، أن نستعمل لفظ الإدراك العربى وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسى: (أدرك المسألة: علمها) وبمعناه المادى: (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله) لأ العلم، عند الإشراقيين، يبقى متعذرًا، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون إدراكًا ولا يكون علمًا فى الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضورى الذى ذكرناه سابقًا، ومن هنا كانت حكمة الإشراق: La Philosophie Illuminative ou Illuminisme هى الحكمة المبنية على الكشف والإدراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الإشراق، هى أيضًا حكمة المشارقة، لا سيما أهل فارس، لأن حكمة هؤلاء جميعًا قائمة على الذوق والكشف، لا على العقل، كما هى الحال فى معظم الفلسفات اليونانية، ولذلك، لم يكن كبيرُ فرق بين حكمة الإشراق والحكمة المشرقية التى ذكرها ابن سينا ٩٨٠ - ١٠٣٧م، ٣٧٠ - ٤٢٨هـ.

لأن الشرق هو دائمًا المنبع الرمزى لإشراق النور، ولأ جهة الشرق، تؤخذ دائمًا، فى قصص الحكماء الرمزية، مثالاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزًا للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب فى تسمية هذه الحكمة، أو فى وصفها بالإشراقية، هو فى ما أوضحه السُّهَرْوَرْدى ١١٥٥ - ١١٩١م، ٥٤٩ - ٥٨٧هـ أيضًا، من أن هذه الحكمة المفضية إلى الحق، تجعل الحق غاية فى الصفاء والوضوح والظهور، ولا شىء أظهر من النور، ولا شىء أغنى منه عن التعريف.

بل إننا نستطيع أن نقسم كل شىء إلى «نور فى ذاته» وإلى «ما ليس نورًا فى ذاته» وهى الظلمة أى عدم النور، أما النور بذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض، ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة فى قوتها وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها.

فربما كان النور فقيرًا محتاجًا كنور العقول والنفوس البشرية، وربما كان غنيًا مطلقًا لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه (واجب الوجود بذاته ابن سينا).

ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الأسفهيد (أى الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشراقيين، خروج من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نورًا كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود، ويكون الوجود كله خيرًا، على اختلاف درجات الخير أيضًا ولا يكون للشر وجود حقيقى، لأن الشر ظلمة.

ولأن الظلمة ليست شيئًا فى ذاتها سوى انعدم النور، ودرجات الكمال فى الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضًا، فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هى أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلها نورًا وبهاء، والمثل الأعلى للحكيم هو فى أن يتحد بالنور بل أن يصير نورًا كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر فى عالم الألوهية.

ولا يُبقى الإشراقيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلون لنوارنيهم ترجة عملية واقعية فى المجالات السياسية والاجتماعية.

فيرون، مع إخوان الصفا حوالى ٩٨٣م، أن السياسة إذا كانت بيد حكيم نورانى، كان الزمان كله نورانيًا وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانى بدورات معينة للفلك وهو بدوره تدبره العقول السماوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول إن الإشراقية هى تلك النزعة الفلسفية المتمثلة

بالحكمة القائمة على الظهـور، والظهور عند الإشراقيين هو تجلى الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم، فهنا حدس ميتافيزيقى روحى، غيـر الحدس العـقلى العادى، تتبـدد معـه ظلمات العقـل كلها لأنه الشمس المشرقة التى تكشف بضوئها حقيقة الأشياء.

وفى السياق الرمزى لهـذه الحكمة، تكون الكواكب التى تطلع علينا من جهـة المشرق، رمزًا لتلك اللحـظة الخاطفة التى تشـرق فيهـا المعرفة فـتضىء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفى المعنى ذاته، إذا قيل: إن الإشراقية هى «حكمة المشارقة» أى الذين يعيـشون فى مـشارق الأرض، فـإن المشرق هنا، يؤخـذ، فى الوقت نفـسه، بالمعنى الجغرافى وبالمعنى الرمزى للكلمة، لأ المشرق هو النقطة التى يُطل منها النور الفائض من السماء.

ولأن المشـارقـة هم القـائلون بإشـراق العـالم المعـقـول على النفـوس الإنسانيـة، وقد تميـز حكماء بلاد الفـرد أكثـر من غيرهم بأنهـم أهل المشرق والإشـراق، لا سيـما بعـد شهـاب الدين السهـروردى المقتـول، لز المذهب الإشراقى اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهـما يـكن، فإن حكمـة قدمـاء الفرس كـانت مبنيـة على الكشف والمشاهدة، وهمـا من خصائص الحكمـاء المتألهين، وهما أيضًـا من جنس ما سماه المتـصوفون بالذوق وكلها تتصل بمـعنى إشراق الأنوار العقلية وفيـضانها على النفوس التى تجردت عن أجسادها وتوحدت بالتأمل.

وعندما ننتقل من المعنى المادى للـمشرق إلى هذا المعنى الروحى، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الإشـراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من

الإسلاميين إضافة إلى المتكلمين) لأ النفحة الروحية ذاتها، تسرى، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح فى العديد من المذاهب اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيما الأفلاطونية المحدثة، لتعود مرة ثانية إلى الشرق محملة بما جنته فى طريقها الطويل.

وفى المذاهب الإشراقية، يتخد لفظ الإشراق والإشراقى دلالات مثلثة هى: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هى ذاتها كمصدر للنور.

وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلقة بمصدر الإشراق وبإشراق المصدر فى الوقت نفسه، فيكون الشرق، فى لغة الإشراقيين، شرقًا جغرافيًا وشروقًا عقليًا معًا.

ومن ميزات الإشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة، وهم يبررون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطورًا بعجز الكلام العادى عن الوفاء بالمطلوب.

وعلى هذا التعبير الرمزى والأسطورى، تبنى قاعدة الإشراق فى الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين.

وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها فى علمهم والتى تشكل نوعًا من اللغة الخاصة بهم والمشتركة بينهم، تمامًا كتلك اللغة التى استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسرارًا لا تنكشف للعوام.

ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الإشراقية، وهى الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسدد خطاهم فى هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات.

والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرج بين يدى شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول، ولسنا نريد هنا أن نضع ثبتًا بمصطلحاتهم الرمزية (وهى كثيرة جدًا) بل نكتفى بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التى تتكرر فى مصنفاتهم، وهى مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، فى مصنفات السهروردى المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر، والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحرّكة العلمية التى قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للرذائل، والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية، وفى مقابل الشرق والمشرق.

هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس فى بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها، ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردى فى قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الإشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به فى آخر قصته حى بن يقظان، بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أى محطات ومراحل تعبرها النفس فى سفرها إلى العالم العلوى فى مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس فى طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن إشراق النفس هو، فى آن، أن تتجلى هى لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذى هو شرقها الروحى، ومخلصها من غربها الجسدى، وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر فى اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذى هو شرفها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة.

فكما أن اتجاهىّ الشرق والغرب هما اتجاهان نسبيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضًا معنيان نسبيان بالإضافة إلى المقام الروحى الذى تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور إشراقًا بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أى بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز.

ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين فى ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت فى قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور.

ويتبين أيضًا، أن لا لاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس، بل الاستشراق هو السعى الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى فى مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائى عن عالم المادة، وشروقها الدائم فى سمائها الروحانية.

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس فى درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة فى الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شىء صعودًا وجوديًا، بل انطولوجيًا، يتناول صفات النفس

وخصائصها الجوهـرية، ذلك أن انتقال النفس فى درجات الوجد الروحى، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أى بوصولها الفعلى إليه واتحادها به.

فتتقلب هكذا فى درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المسـمى فى لغتهم باب الأبواب، وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائى، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أى العقل الكلى الصادر مبـاشرة عن الله، وربما سماه بعـضهم جبريل وبعضـهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكى، وبعضـهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مانى ٢١٦ - ٢٧٤م، أو زرادشت ٦٢٨ - ٥٥١ ق. م أو غيرهم.

وذلك عائد إلى المصادر التى تأثر بها كل واحد من الحكماء الإشراقيين، فاتخذ لنفـسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الأسماء، علمًـا أن هذه الأسماء نفسها تبقى رمزًا لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتمـيز الإشراقية بنظـرة خاصة إلى العلاقة القـائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التى تعطيها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المسـتمـر الهداف إلى التـخلص من قيـود الزمان والمكان، وهو الخـلاص فى الحقيقة.

ومن هنا كان ضعف ثقة الإشراقيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحدًا، لا يتـجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفـسه مسـتعـدًا لقبوله، وقـادرًا على هذا القبول، بـعد صقل نفـسه وتهذيبـها بالمعارف والفضـائل، وإلى ذلك، فالإشراقـية كتيـار فلسفى ودينى معًا، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جدًا.

منها القديم الذى يرجع إلى فجر الفكـر الإنسانى المتمثل بالفكر المصرى والصـينى والبابلـى والهندى ويكتنفـه غمـوض كثـيـر، ومنها الأقـرب إلينا والأوضح فى معـالمه المعرفية والعـملية وهو يشمل الفكر اليـونانى فى مراحله المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده.

وما اتصل بهذا الفكر فأثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيـام الدولة الإسلامية، فـلا بد إذن، لفهم الإشراقيـة من الوقوف على أبرز منابعها القديمة[1].

٢ - جذور الحكمة الإشراقية:

تضرب جـذور الحكمة الإشراقيـة فى أعماق تاريخ الفكر البـشرى، لا سيمـا الفكر الشرقى، وربما كانت الخـصائص العامة لهـذه الحكمة، هى أبرز جامع مشـترك بين الفكر الشرقى والفكر الغربى، على مـا بينه علماء الأديان والحـضـارات القديمـة، يكفى أن نذكـر مثـلاً بأن فلـسفـة العـدد تجـمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون ٤٢٨ - ٣٢٧/ ٣٤٧ ق.م والبوذية وإخوان الصفا...

وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحـرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول.

وكان اعـلامة ماسـون أورسيل Masson - Ourwel قد أثبت فى كـتابه الفلسفة المقـارنة التقارب والتمازج الشرقى - الغـربى، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الأناضولية والسورية والمصرية والأشورية والبابلية والفارسية،

---

(١) المصدر السابق.

ثم الإيمان بالقـدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم نـاموس إلهى يسيِّـر كل شيء ويحدد اتجاهه ومـصيره، وهذه الفكرة صـارت الكلمة المولدة عند اليونانيين لا سيما الرواقيين، وأصبحت المرسوم الإلهى عند الهنود، وهى قريبة جدًا من الأمـر الإلهى عند الإسماعيلية، وهى ذاتها مـفهوم العناية عند الإشراقيين.

وقد علم بيروس البابلى اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التى نجدها عند الهنود، وكان ديوجينوس ٤١٢ - ٣٢٣ ق.م أحد زعماء الرواقيين، بابليًا من سلوقية.

(جـ) فى الفكر الفارسى:

كان لبلاد فـارس تأثير فكرى وحضارى نافذ جـدًا من بلاد اليونان غربًا وحـتى الهند والصين شـرقًا، نشـأت فى هذه البلاد مـذاهب دينيـة - فكرية كالمزدكية والزرادشتية والزرفانية...

نقتصر على ذكر أربعة منها هى: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمانوية.

الهرمسية:

نسبـة إلى هرمس تريسمجـيست Herméz Trismégiste وهو فى الأصل الاسم اليونانى للإله المصـرى طوت، جعلته الحكايات رجـلاً من الحكماء ثم من الأنبيـاء، ونُسبِت إليـه كتب منها رسـالة معـاتبة النفس (طبـعها فـلايشر ١٨٧٠ فى لايبزيغ) شاع اسمه فى بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة.

ونسبت إليه الأساطير والعلوم الإنسانيـة والإلهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة، قال فيه الشهرستانى ١٠٨٦ - ١١٥٣م: «هرمس العظيم،

المحمودة آثاره، المُرْضيـة أفعاله وأقواله، الذى يعدّ من الأنبيـاء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام».

ثم ينسب إليـه عـددًا من الحكـم ويذكـر له ابن النديم، المتـوفى بعـد ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ستـة كتب فى الـفلك وكتابًـا فى الكيمـياء ويصفـه بأنه حكيم وفيلسوف بابلى ملك على مـصر، ويقول هنرى كوربان Henri Corbin فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه يكاد يكون من المسـتحيل ذكر أسماء المؤلفات التى تمثل التـراث الهـرمـسى فى الإسـلام، وهى رسائـل تنسب إلى هرمس وتلاميذه.

والجدير ذكـره أن اسم هرمس فى هذه المؤلفات يـختلط بأسمـاء كثـيرة أخرى بعضهـا يونانى وبعضها شرقى وبعضها تاريخى نُسـخت آراؤه وبعضها أسطورى، فالهـرمسية إذن ليـست مذهبًا محـددًا بمقدار ما هى مجـموعة من المذاهب المتقاربة فى فى روحانيتها صاغتها أقلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم، وتمسك أصحاب الإشراق بالتراث الهرمسى فتأثروا به وأضافوا إليه.

وقـيل: إن أصل الإشـراق يرجع إلى هـرمس، ويتـشـعب بعـده إلى شعبـتين: غربية فى بلاد اليونان وقـد ازدهرت بأعلام مثل فيثـاغورس حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠م وأفـلاطون، وشـرقـيـة تتـجلى فـى بلاد فـارس على أيدى زرادشت وغيـره، وقد حاول إخوان الـصفا الأخذ بالشـعبتين مـعًا، وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصرى وسهل بن عبد الله التسترى.

وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامى، ٢٦١هـ/ ٨١٥م، وأبا منصور الحلاج ثم يلتقون جميعًا فى السهروردى المقتول.

الميثراوية:

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقيـة القديمة، لا سيما فى الأرجاء السـورية والإيرانية، كان عبَّـادها يعتقـدون بوجود قوة إلهيـة واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعـة لا سيما الشمس، وهى عدوة الظلمة والشياطين، وكانت مـيثرًا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا.

وكانت الميـثراوية تفرض علـى مريديها حـياة تقشف قـاسية والخـضوع لسلسلة من الامتحـانات الصعبة قبل قبـولهم، وهى تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصـولنا إلى الطهارة التـامة وإلى الاشـتراك بطبـيعـة الكواكب النيـرة، وقد انتشرت عبادة ميثرا فى آسـيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الإمبـراطورية الرومانيـة، ثم نصادف ميـترا Mitra أخرى بين المعـبودات الهندية، وهى عندهم أيضًا تمثل الشمس.

الصابئة:

ويسميهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضًا: الكلدانيون، حكى عنهم أنهم يؤمنـون بإله واحـد، من حكمـائهم أرانى وأغـانـاديمون وهرمس وربما سولون Solon ٦٤٠ حوالى ٥٥٠ ق.م، جد أفلاطون لأمه، وهم يدعون أن دعـوة هؤلاء، جمـيعً دعوة واحـدة، يقـدمون قـرابينهم للكواكب ويقـولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد فى السعادة أو فى الشقاء.

والنبى عندهم هو الإنسان الكامل الذى يعرف الجـواب عن كل مسألة، ويخيلا بما فى الأوهام ويجاب فى دعوته فى إنزال الغيث ودفع الآفات، وهم

على مذهب أرسطو ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م، فى الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبى.

ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندى ٧٩٦ - ٨٧٣م «قرأ من كتبهم وصفًا ينسبونه على هرمس فى موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه».

وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة فى ديانتهم يدور معظمهم حول العدد سبعة، ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية المنسوبة إلى مانى.

المانوية:

تنسب إلى مانى من القرن الثالث للميلاد والذى تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة، أتاه الوحى، وهو فى الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين.

وقد زعم مانى أنه هو الروح القدس الذى وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هوو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور، وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلهم من الظلمة، والله وملائكته فكلّهم من نور، ودور الإنسان.

وإن يكن الإنسان فى الأصل مزيجًا من نور وظلمة، هو أن يخلّص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر، يقدمها الإنسان إلى الشمس،

والشمس تدفع بها إلى نور فوقها فى عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص، وسيستمر كفاح الإنسان ضد الظلمة، على رأى مانى، ألفًا وأربع مائة وثمان وستين سنة، يقضى بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

(د) الفكر الهندى:

هو، على الإجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود، فى المرتبة الأولى من الاهتمام، من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى، ولليوغا غرضان:

أولهما: المعرفة.

والثانى: اتصال النفس بالمبدأ الروحانى الأول وهو برهمان الحال فى جميع مظاهر الوجود، ونجد فى الأوبانيشاد، وهى الكتب الهندية الدينية القديمة، كلامًا فى الحلول ووحدة الوجود، لا يختلف عن ذاك الذى نصادفه عند عدد من المتصوفين والإشراقيين المسلمين من عرب وفرس.

وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة، هى التى تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول، فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الإسلاميين، وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسدية التى تساعد على سير النار الروحية فى الجسم.

وإلى ذلك فإننا نجد أيضًا فى الفكر البوذى معتقدًا تتردد أصداؤه فى الديانات الشرقية والسامية، وهو القول بعودة بوذا عندما تكتمل الشروط الزمانية لهذه الرجعة، فيتخذ بوذا شكلاً بشريًا ويأتى فيخلص العالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

(هـ) الفكر الصينى:

نكتفى بالإشارة إلى فكرتين فى الفلسفة الكونفوشيوسية: الأولى اعتبار الطبيعة الإنسانية الواحدة والثابتة، هبة من السماء، وَصَفُوها بأنها أنوار سماوية موجودة فينا، وقد نتعرّض، بسبب الغفلة التى تسببها لنا الحياة الشهوانية، لعدم التنبه إلى هذه الأنوار الثمينة.

ولعدم الاستمرار فى تأملها فتنطفئ، بالنسبة إلينا، ونسمى فى الظلمة، فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالإشراق الصادرعنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثانية تتعلق بالعاهل ودوره عندهم، فهو بمثابة القطب عند المتصوفين والإشراقيين، وهو إلى حد، بمنزلة الإمام عند الباطنية، يجمع فى ذاته القوى الروحية والمادية كلها.

وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة فى الفكر الشرقى، نستشف مدى اتساعه وتنوعه وتأثيره فى المذاهب والفلسفات التى تعودنا أن ننسبها إلى اليونانيين، ولكن، مما لا شك فيه أيضًا أن الفكر اليونانى كان له الفضل فى تنظيم التراث الإنسانى فى مذاهب واضحة ومتماسكة.

كما كان له أكبر الأثر فى الفكر العالمى قديمًا وحديثًا، ونكتفى هنا بذكر جوانب قليلة من تلك المذاهب، التى كان لها أثر فى التفكير الإشراقى موضوع دراستنا.

(و) المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعنا فى التراث اليونانى الذى يعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السرية مثل أسرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيما الأسرار الأورفية التى اهتمت اهتمامًا خاصًا بالأخلاق، وركزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ.

وقد سعى الأورفيون إلى الوصول إلى حالة من الوجد الصوفى الناتج عن المشاهدة أو الاتحاد بالله، والمؤدى إلى ضرب من المعرفة يتعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة، وكان أورفيوس يُعتبر مصلحًا للمذهب الديونيسى فأتى فيثاغورس وحاول إصلاح المذهب الأورفى.

المذهب الفيثاغورى:

مؤسسه فيثاغورس من القرن السادس قبل الميلاد، نُسبت إليه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له، وكان أثره فى الصورة التى تركها فى أذهان أتباعه أكثر مما كان فى مؤلفات صحيحة النسبة إليه، قام المذهب الفيثاغورى على الاعتقاد بثنائية التركيب البشرى، وبضرورة تطهير النفس بالعلوم، لا سيما العلوم الرياضية والموسيقية، لتتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ، واهتمامهم بالرياضيات.

ولا سيما بعلم العد، جعلهم يقولون: إن العدد جوهر الأشياء، كما جعلهم يقيمون فلسفة عدية رمزية، فالواحد رم الله الواحد، والاثنا رمز

العقل، والثلاثة رمز النفس. . . وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية على العديد من الفرق الباطنية الإسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الإشراقيون بعض رموزها، وإذا كان الفكر اليونانى ينقسم بين اتجاهين:

الأول: اتجاه علمى طبيعى يذهب من طاليس ٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م إلى أرسطو.

والثانى: اتجاه إشراقى صوفى يبدأ بالمذاهب السرية وينتهى إلى الأفلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسى فى الاتجاه الصوفى، لا سيما أن هذا المفكر أعار الحدس الإشراقى اهتمامًا خاصًا واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادى.

المذهب الأفلاطونى:

يعتبر المذهب الأفلاطونى، المذهب الأساسى، سواء فى تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو فى ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية وإشراقية، فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معًا، طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميز المعرفة العقلية الجدلية.

وهى الطريق العادى لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التى ختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتى هى مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقى، وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى فى النفس، غير القوة العلقية، هى قوة المحبة، على ما أوضح فى حوار المائدة.

والمحبة عنده، هى «قوة غريبة فى النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق» وتنهض به من عالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضًا، درجات الوجود وهى، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطونى، ثم العقل الكلى أو الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهى القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس والنفس، فى هذا العالم، هى أشبه بالسجين فى سجنه.

وقد صور أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، فى أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلّه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكن من معرفة الحقيقة من الظل: هكذا النفس السجينة فى عالم الجسد، تتوق إلى التحرر منه والرجوع إلى عالمها العلوى إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهى.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور، وأصبح الارتقاء فى درجات المعرفة هو فى الوقت نفسه ارتقاء فى درجات الفضيلة وبالتالى فى درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطى «اعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجودًا سابقًا فى عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختيار الحسى والتعلم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكر. .

ولذلك، فالمعرفة هى اكتشاف للذات وفى الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله، وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التى وسَّعها أفلاطن فى مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر فى نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية، وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهـى وعدّه بعضُهم واحدًا من الأنبـياء، والحقّ أن أحدًا لم يستطع أن يجارى أفـلاطون فى قدرته الخارقة على التعـامل مع المنطق العقلى المسرف فى التجريد من جهة، كما فى محاورة برمنيدس.

ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة فى لغة الحب والجمال والتصوف، وإليك مقطعًا نموذجيًا مــن محاورة فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الإشراق، السهروردى.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الإنسان جمالاً أرضـيًا تذكر الجمال الحقيقى وشعـر أن جناحين ليطير بهما إلـيه.. والذى مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمـال إلى هذه الدرجة من درجـات الجنون، هو العاشق فى الحـقيـقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التى تحتفظ بالذكرى...

وكم كانت الحـقيقة تبدو لنـا صافية مشـعة عندما كنا من أفراد الـطغمة السعـيدة رُفقاء زوس وسـائر الآلهة، تعيش وأمام أعـيننا رؤيا إلهية سعـيدة، ونشترك فى أسرار الطوباويين... غـير مثقلين بكثافة ما نسمـيه جسدنا، وقد حُبِسْنا فيه كما تُحبس المحارة فى صدفتها».

المذهب الرواقى:

هو اتجاه فلسفى أخلاقى غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية، وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التى هى «علم بالأشياء الإلهية والإنسانية» اعتنى الرواقـيـون بالمنطق عناية خـاصـة (وهى مـيـزة نجـدها عند ابن سـينا وعند السهروردى) لأن المنطق صورة الطبيعة فى العقل.

ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل فى الطبـيعة (من جهـة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعى الذى يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلى لنظام الطبيعة، لأه نظام من العقل الكلى، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسـيطر على الوجود بكامله، وبحتميّة ما يحدث فى الطبيعة، ولكن هذا القدر ليس قدرًا غاشمًا بل هو قدر عاقل نظم كل شيء ودبّره بحكمة وعناية فائقتين، كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مـبدأين هـما: النفس والمـادة، أى مبـدأ الوحـدة والنظام ومـبدأ الكثـرة والفوضى (وهى فكرة فى غاية الأهمية عند أفلوطين ٢٠٤ - ٢٧٠م).

وحقيقة النـفس عندهم أنها نَفَس حار عاقل يشد أجزاء الطبيعـة بعضها على بعض، ويجعل منهـا كلاً متـماسكًا، فالطبـيعة كلها كـائ حى واحد، جوهره النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أى العقل، والنفوس الجزئية هى قَبَس من النار الإلهيـة الكلية، وخـاضعه لقـانون الطبيعـة العام، وأفـضل النفوس الجزئية هى النفس الإنسانية.

لأنها قادرة على مـعرفة النظام العام، وخير النفـوس الإنسانية هى التى أخضعت جميع شهواتها ونزواتها للعقل.

وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجـاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها، هذه هى الحكمـة التى بها السعادة لأنهـا مجموع الفـضائل، بل هى الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدد من القـرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقى لها أتباع ومعجبـون فى مجمل تاريخ الفكر، وكان قولها بالحلول

وبوحدة العقل وبضرورة اتحاد الجزئى بالكلى وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشر، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم. . .

من الأفكار التى تناولتها الأفلاطونية المحدثة، ثم تسربت إلى الفلسفة الإسلامية، فظهرت عند إخوان الصفا وعند غيرهم من الكماء الإشراقيين.

(ز) المدارس الفكرية فى القرون الأولى للميلاد:

الغنوصية:

التسمية من لفظ يونانى غنوص ومعناه المعرفة، ولذلك ربما سميت أيضًا باسم الأدرية، ونحل نفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك، لأن الغنوصيين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعًا إلى العرفان الحدسى الباطن والقائم على اتحاد العارف بالمعروف.

فهم إذن يقولون بالإدراك على نحو ما عرفناه سابقًا فى هذا البحث، ويدَّعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية، بل هم يجعلون شعارهم فى هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة» ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معًا: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينى، وأما وسيلة الخلاص أى المعرفة، فهى وسيلة فلسفية.

والغنوصية تزعم أنها تعود فى أصلها إلى وحى إلهى يتناقله أتباعها سرًا فتنكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص، وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوسًا مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله.

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تسترِيَّة، كما كانوا،

من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيرية يأخذون من كل مذهب بطرف، ومن هنا كان أخْذُهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقى ومنه الفارسى والمسيحى واليهودى، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية.

وهى التى سميت فى ما بعد بالإشراقية، وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة احتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التى هى أصل الشر، والرجوع إلى الله، أى الخلاص بالمعرفة، يقتضى الصعود فى هذه الدرجات جميعًا حتى الاتحاد بالذات الإلهية.

ولئن شكلت الغنوصية عدواً للمسيحية فإنها شكلت خطراً على الإسلام الرسمى أيضًا، ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حربًا على الإسلام، دينيًا وسياسيًا، وأن الإسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية (عن طريق المعتزلة) كما ستعمل أوروبا فى العصور الوسطى، فكأن الإسلام الرسمى، قد تحالف مع التفكير اليونانى، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذى كان خليطًا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق.

ومن تلك القائمة على فكر الخلاص الصوفى عن طريق الكشف، ومن هنا نستطيع أ نفسر حماسة الخليفة المأمون ٧٨٦ - ٨٣٣م للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين على العربية وهى حماسة غير

مفـهومة إلا فى ضـوء ما قـدمنا، وإذا تذكرنا أن عدداً من المتـأثرين بمذاهب الغنوصـيـة والقـائلين بالكشـف والاتحـاد، مـثـل الحـلاج ٨٥٨ - ٩٢٢م والسهـروردى، قد قـتلهم الحكام المسلمون، عـرفنا أن الحرب بين الغُنوصـيّة والإسلام الرسمى، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، فـى القرون الأولى للميلاد، شـعور عام بأن إدراك الحقـيقة الدينيـة إنما يكون بطرق جديدة، مـختلفة تمام الاخـتلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعى.

مثل هذا الشعور نجده فى مبادئ التـربية الأخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجـعلون الكائن الأسمى عـبارة عن عقل كلى مـدبر لهذا الكون، كما نجده فى الإيمان المسيحى بالوحى الإلهى ومـا يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير فى المذاهب الغنوصيّة.

والغاية التـى نسعى إليهـا بالجدل الفلسـفى الصاعد عنـد الأفلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذى تدور حوله النظريات الإشراقية.

الأفلاطونية المحدثة:

تضم الأفلاطونية المحـدثة عدداً من النظريات الفلسفـية التى ظهرت فى القرون الأولى للمـيلاد وكان أعظم أعلامـها ينتمون إلى مـدرسة الإسكندرية ولذلك عرفت أيضًا بالفلسفة الإسـكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الأفلاطونية المحدثة، هى أخْذُهم بالأصول الأفـلاطونية مطَّعـمة بمفـاهيم من فلسفة أرسـطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل. . .).

بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معانى جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجئوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزى، وأما المعرفة فهى عندهم جميعًا، حدْس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهى دائمًا ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق.

وفى مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس فى تفسير الوجود بل فى طهارة النفس وارتقائها فى درجات الوجود لأننا هنا أيضًا نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء واحد، ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة» وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد كان لمذهبه أعمق الأثر فى الفلسفة العربية عامة وفى التيارات الإشراقية بنوع خاص، وإليك أبرز ما ورد فى نظامه مما كان له تأثيره فى المذاهب الإشراقية والإسلامية.

أول ما يتميز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكل ما هو جسمى أو متعلق بالحواس، ذكر تلميذه فرفوريوس ٢٣٣ - ٣٠٤ وهو الذى دون آراءه فى التساعيات - أنه لا يعرف شيئًا عن أسرة معلمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده فى سجد، ويأبى أن يذكر شيئًا عن أهله ووطنه» تغذى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضًا وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها المادى وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدس الأساسى فى فلسفة أفلوطين هو فى تحديده علاقة الوحدة بالوجود، فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كل ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة، فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود.

ولذلك نقول: «إن الوحدة التامة هى الوجود التام» الكثرة التامة عدمٌ تام وهى أمر لا يعقل، من هنا وضع أفلوطين فى قمة الوجود الواحد التام ولم يشأ أن يسميه الله تمييزًا له من إله الأديان الذى شُوهِّت حقيقته فى أفلوطين، والواحد فوق الوجود لأه مصدره، وهو فوق العقل.

لأنه مصدره أيضًا، صِفْهُ بصفات السلب، ولا تَصِفْه بصفة إيجابية، وإلا أنكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبدًا العقل الكلى الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة فى أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالى الوجود، هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى فى الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى فى الكثرة والشرّ والعدم.

ولذلك كان التركيز الأساسى فى مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذى يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصى الصوفى، وهى التى تحدد علاقتنا كعقل جزئى بالعقل الكلى كما تحدد سبل التسامى العلقى، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلى أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إ حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة

إلى الوحدة أى من الأدنى إلى الأعلى، فـيكون فى كل كائن جزئى حـركتان متعاكسـتان، تشده واحدة إلى أدنى وهى آتية من كونه جزئيًـا، وتشده الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجودًا إذ تُبقيه على صلة بمصدره.

وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحًا فى الإنسان، لا سيما عند ذلك الفئة القليلة من الناس وهى فئـة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدسهم النور المنبثق من فـوق» فيبدأ طريقهم الشـاق من المعرفة الحسـية ولا ينتهى إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل:

أما الإدراك الحسى فهو الذى يوقظ النفس الإنسانى أولاً، ويخرجها من أنانيتها المطلقة ومن سجنها الذاتى، غير أن البقاء على مستوى الحواس، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيوانى، فلا بدّ من التسامى على المعرفة الحسية، أى بارتفـاع النفس الإنسانيـة عن مسـتواها الجـزئى لتدرك جـوهرها وعلّتـها المباشرة.

أى النفس الكلّي، فندرك صور الوجود إشراقًا عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معـرفة الذات، كوعى نفسى وجدانى حدسى هو درجـة سامية بالنسبة إلى الإدراكـات الحسية، ولكنه فى الوقت نفـسه ارتداد إلى الأنانية إذا أسرفت النفس فـى تأمل ذاتها، وابتعـدت عن اتحادها بالمصـدر، فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتـخلّص من عالـم الزمان والتـجزئة، لنتـحد بعـالم الأزل الكلى.

وهذا لا يتحقق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتى الإدراك المذكورتين آنفًا وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقلى.

جدلية المعرفة العقلية:

يفترض الرجوع إلى العالم العلوى، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبىّ إلى الوجود، الرجوع الواعى إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل، غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون فى محاورة برمنيدس:

فالمعرفة العقلية تفترض دائمًا وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا أن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحد بالعقل اتحادًا جوهريًا، يبقى أن العقل لا يدرك شيئًا إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علمًا أن الصفة متميزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالى على الوجود العقلى، الكثرة المعنويّة.

من هنا لاحظ أفلاطون تناقضًا فى قول برمنيدس حوالى ٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م «الوجود واحد» وبديهى أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائ آخر يتوق إلى معرفته، فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعى الوجدان النفسى أو على معنى الإدراك العقلى).

وهو لا يُعْرَفُ أيضًا بالمعانى المذكورة أعلاه، ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضًا مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركبًا فعرف جزءًا من

ذاته بجزء آخر فلا يكون العـالم هو عين المعلوم وهو أيضًا لا يعرف الواحد، باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التى تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالإشراق:

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التى اصطدم بها أفـلاطون وأرسطو، عن طريق الأخـذ بفـكرة جـديدة فى التـراث الفلسـفى اليونانى، ولكنها قـديمة فى الترث الشرقى، وفى التراث اليونانى نفـسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشـرقيـة، والفكرة هذه، هى الإشراق، والإشـراق هنا، ليس شيئًا آخر سوى ذلك النور العلوى الذى يسيح فينا من عالم القدس.

فستضىء به ذاتنا فى مـستوياتها جميعًـا، ابتداء من النور الضئيل الذى يكشف لنا عن المعـرفة الحسـية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك الـنور الساطع فى التأمل العـقلى السماوى، حيث الرؤية والرائى والمرئى أمـر واحد، لأن الرؤيا هذه ليـست سوى «نور لنور فى نـور» ومن الأهميـة بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتى من خارج الذات إلى الذات.

وإنما يشع من داخل الذا وفى داخلهـا إذا هى حضـرت لذاتها وأدركت حقيـقة علاقتها بالوحـدة، فحينئذ «تتأمل الذات نورًا ليس مـوجودًا فى كائن آخر، بل ينبلج فيها فجأة وحيدًا صافيًا وقائمًا بذاته».

وفى هذا المعنى قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى، وخلعت عنى بدنى فصرت كـأنى جوهر مجرد بلا بدن، فـأكون داخلاً فى ذاتى، راجعًـا إليها، خارجًا من جمـيع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جـميعًا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضـياء ما أبقى معه متعجبًـا باهتًا، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى.

وإذا تيقن من ذلك، أرقى بذاتى من ذلك العالم الروحانى إلى العالم الإلهى فأصبر كأنى موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلى كله، فأرى هناك، فى ذاتى، من النور والبهاء ما لم تره عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ» هكذا «إذا أدركنا الواحد فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحدًا مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئًا واحدًا.

وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما، إنها حالة الوجد الناتجة عن إشراق النور الإلهى فى الذات، وهى حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحدًا بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود، وقد ذكر فرفوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرات فى حياته.

٣ - استقبال المسلمين للتراث الفكرى القديم:

تسلّم المسلمون الإرث الشرقى بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصية قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءًا لا يتجزأ منها جميعًا، وقد استقطبت تلك المذاهب علومًا رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعيات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسمًا واحدًا ونظرة معقدة إلى الكون، لا سيما إلى الإنسان وعلاقته بالله.

وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية الممزوجة هى الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية، ولا بد هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل جملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به، فهذا مثلاً ابن

المقـفع ٧٢٤ - ٧٥٩م، يقحم باب برزويه فى كـتـاب كليلة ودمنة لبث آرائه الزرادشتية.

فيحـرص على وصف التطوّر الروحى عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجـة روحيـة إلى درجة أخـرى، وبحثـه فى الأديان، والتمـاسه الحكمـة... وبعد يأسـه من القائمين عـلى الأمور الدينيـة ومن مجـادلاتهم وادعاء كلّ واحـد منهم الحقيقـة لنفسه، يقتـصر على ما يقـره العقل السليم، وتتـفق عليـه الأديان، ويزداد رغبـة فى الزهد الذى يؤدى إلـى صفـاء الروح وسكينتها...

وهذه كلّها أفكار تتـردد عند الفلاسـفة المسلمين، من زهّاد ومتـصوفين وحكمـاء إشراقـيين، حتى الغـزالى ١٠٥٨ - ١١١١م، وهو أشد المدافـعين حمـاسة عن مذهب النور الذى قـذفه الله فى صدره، ثم يسـتشهـد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

ولئن اتُهم ابن المقفع بالزندقـة من قِبَل الحكام العباسـيين، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة فى البـيئات الشرقية، عادت لتجد لهـا أرضًا خصبة ومجالاً واسعًا لحـريّة الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق البـاطنية لا سيما تلك المنتمية إلى الإسماعيلية.

أما الذين نقـلوا الفلسفة اليـونانية إلى السـريانية ومن ثم إلى العـربية، فمعلوم أنهم تخيـروا منها ما يتعلق مع نزعاتهم الدينية والصوفـية والإشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية.

ومما توقـفـوا عنده بشكل خـاص الكتب المنسـوبة إلى الفـيثـاغـوريين والأفلاطـونيين القدمـاء والمحدثين والتى تتـرع إلى التصـوف، وأربزها الحكم

المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى ٣٩٩ - ٤٧٠ ق.م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروياجى وغيرهم، وقد انصب اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها، وقد تناولوا الكتب الأفلاطونية التى تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة مما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الإسكندرانية.

وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصورون أفلاطون بصورة راهب شرقى قابع فى صومعته فى البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدس وينتهى منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرّانيون، ومعهم النساطرة فى بلاد الساسانيين ثم عدد من الفرق الكلامية الإسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقية فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة.

وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك» وقام بعضهم ينسب كلامًا مماثلاً للإمام علىّ ٦٦١م وحتى للرسول نفسه، ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم فى ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس ٤٢٣ - ٤٨٣ ق.م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين.

وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل أن أنبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم ابن داود..

وتأتى الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة فى التفكير ولِتُضْفى على الفكر اليونانى برمته، بما فيه المنطق الأرسطى، الطابع الزهدى والروحى الذى يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقرّب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الإشراقيين المسلمين.

أمثال ابن سينا والسهروردى وابن طفيل ١٠٠٠ - ١١٨٥م. ٥٨١هـ وغيرهم، يحمل، فى معظم أجزائه، طابع الروحانية الإشراقية، فتلتئم، فى ذهن القارئ العربى خاصة، والمسلم عامة، الحِكَم المأثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التى يطالعونها فى كتب الحكماء اليونانيين، ومع الترعة الزهدية والروحية التى تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين.

حتى ليبدو لبعضهم أن الاتجاه الإشراقى هو الطريق الذى سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفى، لإيضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب لاتفاحة وكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس والمسمّى أيضًا بالربوبيّة.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطًا بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط فى محاورة فاذن) ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة.

وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبينًا أن السعادة هى فى المعرفة وأن مكافأة المعرفة التى نحصل عليها فى حياتنا

هذه، زيادة معرفة فى الحياة الثانية، كما يبين لهم أيضًا أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شىء واحد.

كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شىء واحد أيضًا، وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسيّة الخسيسة واللذات الروحيّة العالية (وهى نقطة يشدّد عليها ابن سينا ويكرّرها السهروردى بالألفاظ ذاتها) بيّن أيضًا أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، لأنها فى جوهرها نور ولأنها تعشق النور، ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد فى كتاب الربوبية، الأسس النظرية للإشراق الذى تكلم عنه ابن سينا، ثم الإشارة إلى الطرق العملية المفضية إلى المشاهدة والسعادة، ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد فى هذا الكتاب على ضرورة القوة الحدْسية التى لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى.

والتى هى وجدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العلام العلوى، ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة فى حال الغيبة عن العالم المحسسو، والذى وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلامًا صوفيًا إشراقيًا من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلّم الأول، فيجعله يردد ذلك المقطع الشهير الذى ذكرناه آنفًا عند أفلوطين.

وهو المقطع الذى ردده غير واحد من الفلاسفة الإشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى وخلعت عنى بدنى. . .»

هكذا جُعلَت فلسفة أرسطو فى هذا الكتاب، فلسفة روحانية تدور حول أهمية إدراك الذات ذاتها وضرورة تسامى النفس عن الأغلال والأغراض المادية

بما فيـها من تصـورات وتخيلات وشـهوات، وقـد جُعلت النفس هنا، كـما جعلها الإشـراقيون عامة، فى مـرتبة وسطى من الوجود، فوقـها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة.

ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمرًا ثابتًا، لأ النفس الإنسانية سائحة فى مراتب الوجود جـميعها وفق مـعرفتها وفضـيلتها، فالعـقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هى عقل بالقوة، ما دامت فى الجسد.

حتى إذا جـذبها الشـوق إلى الحيـاة العلوية النورانية صـارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل.

ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

٤ - أعلام الإشراقية[١]:

(أ) الإشراق عند الفارابى:

يبدو أن الفارابى ٨٧٨ - ٩٥٠م هو أول فيلسوف إسلامى تأثر بالمذهب الأفلاطونى المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذى ظنّه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه فى الجمع بين رأيى الحكيمين.

والفارابى هو أول من أدخل مـذهب الصدور أو الانبثـاق أو الفيض فى الفلسفة العربية الإسلامـية، ونحن نجده، فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا سيما فى الفصل السـابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادى المحدث، ويجعل وجود العالم فيـضًا أزليًا لازمً عن طبيعة الله على الطريقـة الأفلاطوينية. وقد

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٢٠، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

قال فى ذلك: «وَتى وجد «للأوّل» الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات. . .

ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سببًا له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأوّل» كما يكون وجود الابن، سببًا لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان» والإبداع عنده، هو فعل تعقّل وهو «حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعى صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات يترع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل إحساس أو تخيّل أو تعقل يلزم عنه نزوه ضرورى على شىء أو عن شىء كلزوم صدور الحرارة عن النار، والإشراق، فى درجاته الدنيا، هو أمر طبيعى ودائم بالنسبة على العقل البشرى الذى ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل.

ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السماوى الذى يشبه أثر الضوء فى البصر، فمن غير الضوء لا شىء يُبصَر، ومن غير العقل الفعّال لا شىء يُعْقَل،، وذكلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفادًا، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعال، يتلقى النور السماوىّ الذى يصبح مصدر المعرفة والسعادة معًا، حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضًا من العقل المفارق، والوحى السماوى والنبوة، ليسا شيئًا آخر سوى هذا النور الفائض من العقل الفعّال أيضًا.

وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوى، إذا تميزت بقوة متخيلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الإناسنى المنفعل، يؤثر أيضًا فى القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوّة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مرئيًا لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسوسات فى نهاية الجمال والكمال، قال الذى يرى ذلك أن الله عظمة جيلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الإنسانى، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة فى رأى الفارابى، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوى، فكانوا فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة.

وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التى تقود المجتمع إلى الخير والسعادة، ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابى هى فى الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقربه من الله ويجعله مدركًا لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابى على هذه المعانى، وعلى ضرورة التسامى عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال فى تعريف السعادة الحقيقية: «هى فى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا أبدًا، إلا أن رتبتها تبقى دون رتبة العقل الفعّال».

وأما الطريق العلمى المؤدى إلى هذه الرتبة فقد رأى الفارابى أنها تنتظم بأفعال إرادية اختيارية، بعضها فكرى وبعضها بدنى، وواضح أن الأفعال الفكرية إنما هى اكتساب العلوم، والأفعال البدنية هى تهذيب النفس والجسد بالفضائل، وإذا كانت خلاصة النزعة الإشراقية إنها مذهب عقلىّ ينتهى بتغلب الاتجاه العلوى وبتزكية النفس لتكون مستعدة لشروق النور السماوى عليها.

فإن الفارابى، عُرف بانصرافه عن مباهج الدنيا إلى التأمّل العقلىّ والروحى، وأخذ من الفلسفة ما يلائم هذا الاتجاه، فكان واضع الحكمة الإشراقية فى الفكر العربى والإسلامى، كما كان رائد الفلسفة العربية والإسلامية وواضع مبادئها، وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجات العارفين وأحوالهم، فقد كان له الأثر الحاسم فى توجيه الفلسفة الإسلامية وجهة إشراقية.

(ب) الإشراق فى رسائل إخوان الصفا:

جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا تأسست على ما يبدو فى عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الإمام أحمد آخر أحفاد الإمام إسماعيل) ولكن ظهورها من خلال الرسائل لم يكن قبل القرن الرابع للهجرة، وهى جمعية باطنيّة إسماعيلية على قدر كبير من التستر والاكتتام، مما جعل الكثيرين من أهل زمانهم يتهمونهم بالزندقة وبالكفر وبالسعى إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة وغير ذلك من الأمور التى تخرج من غرضنا الحاضر.

نَسَبَ الإخوان أنفسهم إلى الصوفية فاستهلوا رسائلهم بالقول: «هذه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد. . .

وهى اثنتـان وخمسـون رسالة فى فنون العلم وغـرائب الحكم وطرائف الأدب وحـقائق المعـانى، عن كـلام الخلصـاء الصوفـيـة، صان الله قـدرهم وحـرسهم حـيث كانوا فى البـلاد» وعلى الرغم من ادِّعـائهم الانتسـاب إلى الصوفية، فإن الإخوان يتـسكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشـويقها إلى العالم العلووى وصعودها إلى عالـم الأفلام على طريقـة الفيـثاغـوريين ومن حذا حـذوهم، وهذا يعنى أن الصوفيـة التى قصدها الإخوان إنما هى الصوفـية العقلية التى سـميت بحكمة الإشراق.

والحق أن إخوان الصفا ينتـمون مباشرة إلى الحكمة الهرمـسية من خلال انتمائهم إلى الإسماعـيلية، وهم يحدون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرّع الذى يأتى الناس برسالة جـديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصـادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم، ولذلك شبهوا أنفسهم من خـلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من ل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كلّف مـستحق ليتنعم بما فيه، فأخرج عينات مما فى بستانه وعرضها على الناس ترغيبًا وتشويقًا.

فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هى إشارات ورموز الغرض منها التشويق كـما قلنا، وكم ردّد الإخوان فى رسائلهم هذه العـبارة «وفقك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون فى رمزيتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو الغيبة عند الإمامية الاثنى عشرية) وفى ذلك يقول هنرى كوربان: «ليس من قبـيل الصدفة أن يحـتل الحساب الفـيثاغورى ورمـوزع، مركزًا عـاليًا فى

رسائل الإخوان، وأن يكـون عدد هذه الرسائل إحدى وخمـسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها فى العلوم الطبيعية (٥١ = ٣ × ١٧) فالعدد ١٧ يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود.

أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشـير إلى عدد الأشـخاص الذين تكلم عليهم العرفان الشيعى المغيرة وهم الذين سـيبعثون إبان ظهور الإمام المهدى، ويعطى كل منهم حرفًا من الحروف السبعة عشر التى تؤلف اسم الله الأعظم، وكذلك فإن واحداً وخمسين مـتصوفًا ينهلون من بحر الـ عين - ميم - سين، يسهرون على أبواب حرّان.

وهى مدينة الصابئة والمركز الشرقىّ الأهم للفلسفة الفيثاغورية».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة فى البحث عما يشير إليه الإخوان فى أعدادهم وعـباراتهم، ذلك أن البارى سـبحانه «جعل الموجـودات بحسب طبيعة العد وخواصّه» على ما يقـول الإخوان، كما جعل العلوم «سلمًا يُصعد به إلى الفلك» وفى ما يلى نموذج من أقـوالهم، يتبين فيـه أسلوبهم فى لملمة الحكمة حيثما تبدت لهم.

قالوا: «إن العـاقل الفهم إذا نظر فى علم النجـوم، تشوقت نفـسه إلى الصعـود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معـاينة... والنفس، إذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شىء من سوء أفعالها..

فـهى هناك فى أقل من طرفـة عين بلا زمان لأ كـونهـا حيث همـتهـا ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...

«ويحكى فى الحكمة القديمة، إنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسه

وصعد إلى الفلك، جوزى هناك بأحسن الجزاء، ويقال: إن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلمًا صعد به إلى الفلك... وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس النبىّ عليه السلام، أنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبَّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧].

«وقال أرسطاطاليس فى كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى...

«وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارق هذه البدن، فتكون حينئذ سائحًا غير عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين فى وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدًا.

«وقال رسول الله ﷺ: أنا واقف لكم على الصراط وأنكم ستردون على الحوض غدًا فأقربكم منى منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهى تكديس الأقوال الحكمية عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كله بشواهد من الشعر العربى والشعر الفارسى.

وعلى الرغم من الغموض الذى يـلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منهـا، فضلاً عن باطنية الإخوان، إشراقيـتهم من خلال المعانى التالية:

١ - التعلّق بالحكمة العتيقة.

٢ - توصُّل المعرفة طريقًا إلى الخلاص.

٣ - احتقار المادة والعالم السفلى.

٤ - الانتقـال من الزمان إلى الأزل عند انتـقال النفس، بالمعـرفة، إلى العالم العلوى.

٥ - أهمية العشق والمحبة فى توجيه النفس إلى الخلاص.

٦ - ضرورة التجرد التام عن العالم الحسى.

٧ - الإيمان بالملائكة وطبقاتهم وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفـا نزعة إشراقية واضحـة، فهم ينهلون من المنابع نفسها التى نهل منهـا الإشراقيون جميعًا ولكننا مع ذلك نبـقى متحفظين تجاه التأويلات المختلفة التى أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس، والإخوان مراتب، يبدو من أسمائهـا وطبيعة العلاقة القائة بينها، أنهـا فى الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضيـة وسماوية على طريقة الإشراقيين، فالإخوان «الأبزاز الرحمـاء» هم فى الدرجة الدنـيا، يتصـفون بصـفاء النفس وسـرعة القـبول ويخضعـون للإخوان «الأخيار الفضـلاء» وهم الرؤساء أصحاب السـياسات، المتصفون بالعقل والحكمة.

وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوى السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهى، وهؤلاء وحدهم يتّصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدرًا للعلم وللهداية.

(جـ) الإشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سيا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفى الصوفى الخاص الذى نتحدث عنه ولكن التسمية عنده تحتمل التأويل والمناقشة: هل هى الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الإشراق وكونه مشرقًا، أو أنها الحكمة المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التى قال بها اليونانيون، لا سيما المشاءون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطولة، وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقًا بحث للمستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو تلّينو، نشر، للمرة الأولى، فى مجلة الدراسات الشرقية R. S. O المجلد العاشر سنة ١٩٢٥م بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟».

ثم نشره عبد الرحمن بدوى مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين فى كتاب بعنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين.

وقد بيّن نلّينو فى هذا البحث أن الحكمة المشرقيّة التى عناها ابن سينا إنّما هى الحكمة الخاصّة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيين، وكانت أكثر حججه ظهورًا، أن لابن سينا كتابًا فى منطق المشارقة لا فى منطق الإشراقيين، يعارض فيه عددًا من المسائل الواردة فى منطق أرسطو.

ويبدو كذلك أن ابن رشد ١١٢٦ - ١١٩٨م يقرأ الحكمة المشرقية (بفتح الميم) عندما يورد فى المسألة العاشرة من كتاب تهافت التهافت نقدًا لطريقة ابن سينا فى إثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو.

قال ابن رشد: «وقد رأينا فى هذا الوقت كثيرًا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى، وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقًا، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية، قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق».

وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجهًا بتحليل لغوىّ بيّن فيه بطرق الاشتقاق اللغوىّ، الأسباب المانعة قطعًا من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التى عناها ابن سينا، كانت بحثًا كاملاً فى أقسام الفلسفة الثلاثة، أى المنطق والطبيعيات والإلهيات، على غرار ما ورد فى كتاب الشفاء ثم فى كتاب النجاة.

وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقى فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب فى التصوّف العقلى أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا، وجهة نظر متكاملة فى الوجود ينسبها إلى المشارقة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأى، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشارقة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا فى كتاب

الشفــاء، وفى الإشارات والتنبيــهات وفى سائر مـصنفاته المعروفـة، وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصور وتصميم، ثم إن شرّاح ابن سينا القــدماء، اعتمــدوا كلهم كتبــه المعروفة لدينا، لا سيــما موسوعــته الموسومة بالشفاء.

وتأتى إشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشــرق» فى معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن ســينا، لتثبت أن هــذا المذهب موجود، أو مــوجود قــسم كبــير منه، فــى كتــاب الشفــاء نفــسه، فـضلاً عن كــتاب الإشــارات والتنبيهــات، لأن معانى الواجب والممكن، موسعــة توسيعًا كامــلاً فى كتاب الشفاء.

وقد صرّح ابن سينا نفسه فى مقدمــة كتاب الشفاء، أن فيه إشارات، إذا تفطن القــارئ إليها، عــرف الحقــيقة البــاطنة التى تفضى إلى الــكمال، وأتى السهروردى المقــتول، زعيم الحكمة الإشراقيــة من غير منازع، فاعتبــر إشراقه متممًا لفلسفة ابن سينا، والسهروردى، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحــدًا من الذين انكشف لهم الســر ويقتــبس السهروردى عن ابــن سينا عددًا من الأفكار الأســاسية فى الفــيض ومراتب الموجودات وروحــانية النفس ودرجات العقل، وطبيــعة المعرفة العقلية، وطبيعــة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.

ثم عددًا من الموضــوعات كموضــوع قصة حى بن يقظان وقــد صارت قصــة الغربة الغــريبة، قال الســهروردى: «إنى لما رأيت قصــة حى بن يقظان وصادفتها، مع مــا فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشــارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون فى الكتب الإلهية إلا فى

آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً فى القصة سميتها أنا قصة الفريبة الغربية» وثمة عدد من المقاطع فى كتب السهروردى، نجدها فى نصها الحرفى فى كتاب ابن سينا كـ الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات.

من ذلك مثلاً كلام السهروردى على التفاؤل فى المشارع والمطارحات وقوله «إن الخير يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسعادة، ونظريته فى اتصال النفوس ثم نطريته فى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثمّ تفسيره النبوة بالحدث والعقل القدسى وقوله إنها إشراق على القوة المتخيلة... وغير ذلك كثير، هذا كله يثبت من غير شك منزلة ابن سينا الرفيعة عند الحكماء الإشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا.

والأثر الذى كان له فى وضع أساسات الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل المشرق، ولذلك، فإن الأقسام التى ضاعت من كتاب الحكمة المشرقية (إذا كانت هناك أقسام ضائعة) لم تضيِّع علينا الكثير من آراء ابن سينا، بدليل ما ذكرناه من أوجه الشبه التى نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردى، وبدليل ما نعرفه عند الشيخ الرئيس من تكرار الفكرة الواحدة فى كتبه المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سينا هو المنظِّر الأول لمذهب الإشراق، استوعب ما قاله سلفه الفارابى وأضاف إليه نفحة روحية أقوى سانمدها من التراث القديم بمختلف تياراته ومذاهبه، لا سيما المذهب الإسماعيلى والمذهب الأفلاطونى المحدث، وعند ابن سينا نجد أول توضيح للفرق بين المستوى النظرى التقليدى من التفكير الفلسفى والمستوى الإشراقى الذى يتم التوصل إليه بالعقل القدسى.

وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية، والعقل القدسى الذى يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذى يدركها من خلال الحدود الوسطى، لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدت فى بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة فى ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولانى عقلاً قدسيًا».

فالحدس أفضل من تلفكر التقليدى لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحًا إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقينًا لوضوحه ولمصدره الإلهى، والحدس هو ذلك النور الذى يشرق نم العقل الفعّال على عقلنا الإنسانى وعلى خيالنا أيضًا فتكون النبوة، قال بان سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء.

وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدسًا، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شىء. . . وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى زن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية».

وهذا النوع من الإدراك المباشر للعالم الإلهى، هو الذى يجعل النفس الإنسانية فى غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هى فى حصول الكمال، ولكل شىء كماله الذى يلائمه.

فللحسّ ما يلائمه، وللغضب أيضًا «وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًا» و«الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يتلفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا

يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول.

فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها».

وقد رتب ابن سينا درجات الوجود الروحانى التى تمر بها النفس فى صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض من الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل، سالكًا إلى الجواهر الشريفة.

فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعًا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود كله مشاهدًا لما هو الحسن الملق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدًا به ومتقشًا بمثاله ومنخرطًا فى سلكه وصائرًا من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون فى الحقيقة، والعارف فى رأى ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره» وهو يتميز من الزهد ومن العابد لأن زهده تتره، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس»ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهى: الإرادة والرياضة والأوقات، وهى تفضى إلى خلسات من المشاهدة، ثم تـليها درجات الوصول حـيث النور حجاب للنور، وهى التى «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال، فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة».

والعارف يتخلق بأفـضل السجايا: فهو هـش، بش، متواضع، حليم، رحيم، آمر بالمعـروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعـزل عن تقية الموت، وجـوّاد وكيف لا وهو بمعـزل عن محـبة البـاطل وصفاح وكـيف لا ونفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشـر، ونسَّاء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق».

وإلى ذلك، فإن العـارفين عند ابن سينا، على مـراتب: الزهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العـبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقـول يقبل إشراق النور الاسمى، والعـارفون طبقـات بالنظر إلى أحوالهم الروحية.

فهناك المريد الذى يروِّض ذاته بأعمال الفـضيلة وربما سنحت له خلسات من نور الحق، وفيهم المخطوف والمجذوب الذى ذهلتـه ومضات النور، وفيهم المألوف الذى طالت به المشاهدة التى يعجز عن بيانها لسان البشر، وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هى التى حدث ابن سينا إلى وضع القصة الرمزية حيث تتجلّى نزعته الإشراقية بأوضح مظـاهرها، تكفى الإشارة إلى مضمون قصتين عنده عما رسالة الطير وقصة حى بن يقظان.

فـفى الأولى يصور ابن سـينا طائفـة من الطيـر قد وقـعت فى حبـائ الصيادين وكـانت كلما فزعت إلى الحركـة زادت الشَّرَكَ تعقيدًا، فـيئست من الخلاص واستسلمت للشرك واستأنست به واطمأنت إليه.

ثم لحظ واحـد منها (ابن سينـا نفـسه) رفـقة تظيـر وفى أرجلها بقـايا الحبائل، فـاستنجدها فأنجدته فطار واقـتفى آثارها، ففروا جميـعًا بين صدفى جبل الإله، وارتقوا حت يهامة الجبل فإذا أمامهم ثمانى شواهق تنبو عن قللها اللواحظ، وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السـابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممتـدة الأفيـاء عامـرة الأقطار مثـمرة الأشـجار» فـأكلوا من ثمارها وشـربوا واستراحوا.

ثم قصدوا الثـامن منها «فإذا شامخ خاض رأسـه فى عناه السماء تسكن جوانبـه طيور» ليس فى الوجـود أعذب ألحانًا وأطيب عـشرة، وقد أخـبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة «يتـبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الإذن بالدخول.

فلما ورد، أخـذوا ينتقلون من صحن مشـرق فسيح إلى صحـن مشرق أفسح منه، حـتى حجـرة الملك الأعظم، فلما رفع الحـجاب كانـت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة فى حبائل الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتوصفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفى قصـة حى بن يقظان، يصور ابن سينـا لقاء النفس بالعقل الفـعّال وقد جـعله فى صورة شـيخ جليل بهى الطلعة، يعـرّف بنفسـه فيقـول: «أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان، وأما بلدى فـمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسـياحـة فى أقطار العوالم حـتى أحطت بهـا خبرًا ووجـهى إلى أبى وهو حىّ».

ويمضى ابن سـينا بصحـبة هذا الشـيخ الجليل قـاطعًا الممـالك الكثيـرة

والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات، وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور، وقد حرص ابن سينا فى قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الإشراقيين بعده.

وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية، وتلعب الأعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمانى والعشرين... دوراً كبيراً فى هذه الرموز، كما أن الأوصاف التى يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، فى مواضع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول.

فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحركة سماها «القرن الذى يسير» والقوة الغضبية «قبيلة فى خلق السباع» والقوة الشهوانية «قبيلة فى خلق البهائم»... وصور الأفلاك هى «القصور المشيدة والأبنية السرية» وهكذا، وأما الحق «الذى تنتهى المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كله لحسنه وجه ولجوده يد» وهو «كالشمس لما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الإشراق ومصطلحات الإشراقيين وتعابيرهم، فحدثَّنا عن الرياضة والعبادة والإرادة والوقت والجذب والخطف والنفس التى تصبح محلاً ومرآة... ووضع أسلوب القصص الرمزى الذى صار أسلوب الإشراقيين المميز، «وكأنما شاء هذا الأرسطى الطبيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود.

فاستعان على المادة الروحَ، وعلى المنطق الشـوقَ، وعلى المعرفة العلقية المقيدة بالحواس الحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور».

(هـ) إشراقية السهروردى:

يعتبر السهروردى عند مؤيدى مذهب الإشراق، شيخ الإشراق الأعظم، وصلت الإشراقـية معه على الرغم من مـوته الباكر، ذروتها الحـقيقيـة، وأما مذهبه، فى خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للإشراقية السينوية.

والحكمة المشـرقية عنده، هى تلك الحكمـة اللدنية التى تميز بهـا التراث الفارسى، غـير أن السـهروردى يحاول أن يجـمع هذه الحكمة من مـصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عـرف السهـروردى مؤلفـات ابن سينا، وتبـنى منطق المشرقـيين وتابع القصص الرمـزية التى كان الشيخ الـرئيس قد بدأها، مؤكـداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه، وهو يرى أن ابن سينا قصر عن إدراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنها جـهل أصولها الـفارسيـة القديمة، فأتى هو بعـده ليحيـى تلك الحكمة النورانية الشريفة.

غير أن تـأثر السهروردى العمـيق بأفلاطون - وهو يسميـه: «إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من إشراقيته نوعًا من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتـية، تغلب فيهـا أصوات الملائكة الورانيين، وكأن النزعة الشـرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردى، قبل وضع كتابه حكمة الإشراق، يترسم خطى ابن سينا فى كتاب الشفاء وفى كـتاب النجاة، فيضع مؤلفاته فى الحكمة المشائية أولاً وهى تتناول المنطق والطبيعيات والإلهيات.

وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثى السينوى، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابنسينا، من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشر واعتبار الخير أعم من الشر ف نظرية تفاؤلية، ثم نظريته فى اتصال النفوس.

وفى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وبإشراق يفيض على القوة المتخيلة... هذا وغيره مما أثبته ابن سينا، يعتبره السهروردى من المسلمات التى لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة.

غير أن السهروردى يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدَّعى أنها فتحت أمامه أبواب العالم الزوحانى الذى تحقق منه بالمشاهدة.

ومن لم يصدّق هذا، فعليه بالرياضيات الروحية، فعساه يفوز بخطفه نريه «النور الساطع فى عالم الحبروت ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن إدراك العالم النورانى، فإن السهروردى يجل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدّث إليه فى رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألْبَسَهُ ثوبَ أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك» ويشدد على العلم الحضورى الذى يتجاوز المنطق ويُثْنى على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الإسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته».

وعلى ذلك فحن نجد «شيخ الإشراق أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث

يعتبر أبا يزيد البسطامى، وسهلاً بن عبد الله التسترى (المتوفى ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) من أفضل أساتذته، فيربط التصوف الإشراقى النظرى بالتصوف العملى ربطًا محكمًا.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردى يكمل الطريق النظرى من حيث الأقوال التى يأتى بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدْس والحضور والظهور وتجاوز المنطق جملة، فيقيم علمًا معقدًا للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينوية.

ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهى مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأى والكراهية، غير أن جدلية الأنوار عند السهروردى، وما يتولد من انعكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الإشراق وكأه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جُعلت سطوحُه الداخلية الستة من المرايا الصقلية المتوازية، فتولدت صور النور بعضها من بعض، إلى غير نهاية من حيث المبدأ.

وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع، هذا ما جعل السهروردى يتجاوز صورة الكون التقليدي المأخوذة من كتاب المجسطى Almageste فيتصور الفلك منفتحًا على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هى العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق فى الظاهر، على مذهب السهروردى الذى يولى عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها فى الوجود، غير أن الترتيب الذى يأتينا به فى حكمة الإشراق، والذى يبنيه على مفهومى النور والظلمة لا على مفهومى الصورة والمادة، من الصعب جدًا أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن

نجد له أساسًا عقليًا أكيدًا، كما هى الحال فى نظرية الفيض الأفلوطينية أو السينوية.

فالسهروردى هنا، يدعى معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف إشراقى، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يسرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدث عن أمور بديهية معروفة من ذاتها، والذى نستطيع أن نقوله بشىء من الوضوح، هو أن السهروردى يضع سلسلة من الفيوضات النورانية لا علاقة لها البتة بعالم الفلك، ويسميها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة فى الوجود، وفيها «طبقات العرض».

وفيها «الأمهات» التى يفيض عنها غيرها، وفيها التى لا تكون علة لشىء آخر، وكأنها قاعدة الهرم فى عالم الملائكة النورانى، الذى ربما أشبه، من حيث شكله العام، عالم المثل الأفلاطونية، بل ربما كان ترجمة زرادشتية إشراقية للغة المثل، كما أشرنا من قبل.

ومهما يكن، فإن العالم الملائكى، ينتهى عند عالم «البرازخ والحواجز الذى يبدأ بفلك الثوابت وينتهى إلى ما دون فلك القمر، وهذا العالم، فى حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يُدْرَك إلا بالنور الفائض من العالم النورى الأعلى وهو الذى يستضىء الأنفس.

فيشرق بعضها أفضل من الشمس، وعلى ذلك كانت الطبيعيات نفسها، عند هذا الحكيم الإشراقى، خاضعة لمبادئ حدْسية نورانية وليس لمبادئ حدسية حسية، لأن كل ما هو حسى هو ظلمة وشر وخطأ.

ولأن التجربة الأساسية التى يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هى التجربة الذاتية، وهى حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم

والمعلوم، وفى هذا السياق، عندما يضع السهروردى مبادئ علمه يكتفى بأخذها من تجاربه النفسية، فيقول مثلاً: «ولى فى نفسى تجارب صحيحة، تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان.

وصور معلقة ظلمانية وستنيرة فيها العذاب للأشقياء» ثم يأتى من شرّاح السهروردى، الشهرزورى وقطب الطين الشيرازى ١٢٣٦ - ١٣١١ فيعلقان على هذا الكلام بما يلى: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العلقية التى لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون، وأنوار مدبرة (وهو الثانى) وهو عالم الأنوار المدبرة الأسفهيدية الفلكية والإنسانية، وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحس، والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أى فى الظلمانية، التى هى العالم الرابع، للأشقيا، وفى المستنيرة النعيم للسعداء» ولا شك فى أن هذا الشرح يحتاج بدوره إلى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند الإشراقيين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الأفلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجن والشياطين، إلى رموز جديدة خاصّة بهم، فيصبح علينا، من طريقة التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وإياهم إلى لغة مشتركة.

ولعل الطريق الأقصر إلى ذلك، هو فى القول إن عالم المثل الأفلاطونى، الذى كان فى الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الأكاديمية بعد أفلاطون، أعداداً مثالية، هذا العالم المثالى، أصبح، مرة جديدة، مع السهروردى وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة؛ وبه تتم

القيامة لأنه محلّ للأجسام اللطيفة، فتكون الحكمة الإشراقية، من هذا القبيل، محاولة لرفع التناقض بين الفلسفة والدين، لا سيما بعد الضغوط التى مورست على الفلاسفة المشائين إثْرَ ظهور كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى.

فكان الحدس الإشراقى الذى لا يختلف فى طبيعته المبدئية عن الذوق الصوفى، هو الرد الذى أتى به الفلاسفة المتألهون، فرفعوا معهم العلوم المنطقية والطبيعية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

ومما يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أن القصة الرمزية عند السهروردى إنما تتم أحداثها خارج إطار العالم العالم المحسوس لتنقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هى الحال فى قضية الغربة الغربية.

فيجعلنا نعى غربتنا فى عالم الغرب الذى هو عالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقى، وتتبع هذه الوسيلة، طريقًا مزدوجًا يقوم على البحث وعلى التأله، معًا، أى على المعرفة والإصلاح الخلقى بالفضيلة، لأن الإشراق الحقيقى إنما هو جمع الفلسفة مع التصوف.

والمتوغل فى هذا الطريق المزدوج، هو، فى رأى السهروردى، القطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهرًا أو خفيًا، قال السهروردى: «فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله، فإن المتوغل فى التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحق من الباحث فحسب.

إذ لا بد للخلافة من التلقى، ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب، بل قد

يكون الإمام المتأله مستوليًا ظاهرًا مكشوفًا، وقد يكون خفيًا، وهو الذى سماه الكافة القطب».

هكذا تلتقى فى النهاية، الحكمة الإشراقية والعرفان الشيعى، وقد كان هذا الالتقاء واحدًا من أبرز العوامل التى جعلت للسهروردى تأثيرًا منقطع النظير فى الأوساط الباطنية، وجعلت الحكم الإشراقية تستمر بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

(و) الإشراقية بعد السهروردى:

نُقلت معظم مؤلفات السهروردى إلى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القرن الثامن عشر، وستمر الحياة الفكرية للسهروردى، كما أشرنا سابقًا، من خلال العديد من المذاهب الصوفية والإشراقية التى ما زال لها إلى اليوم أتباع كثيرون، وكان من أبرز الذين أكملوا طريق المعلم، وانتظموا فى «سلك الإشراقيين» شمس الدين الشهرزورى، وهو تلميذ السُّهَرَوَردى وشارح لكتبه، ثم ابن كمونة وقطب الدين الشيرازى وكلاهما من القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد.

ثم كان لمذهب السهروردى انبعاث جديد فى القرن السادس عشر فى إيران على يد جلال الدوَّانى وغيث الدين منصور الشيرازى ثم فى القرن السابع عشر مع ميرداماد وتلميذه صدر الدين محمد الشيرازى المعروف بملا صدرا (المتوفى ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) الذى يعتبر اليوم، عند محبذى الإشراق فى إيران، أستاذ الحكمة من غير منازع.

أما فى بلاد لمغرب فقد كان للنزعة الإشراقية عدد من الأتباع أبرزهم ابن طفيل فى قصته الرمزية حيّ بن يقظان، وقد استهل ابن طفيل مقدمة قصته

هذه بأن جعل الغرض منها إيضاح ما يمكنه إيضاحه «من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا».

ثم يذكر أنه وصل بالرياضة والتأمل، إلى مقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما، غير أن الذى وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتمان أمرها وإخفاء سرّا بسبب ما يتملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل».

وينبه ابن طفيل هنا إلى ما وقع فيه عدد من المتصوفين الذين لم تَعْصِمْهُم العلوم، فصرّحوا بأقوال يعنى ظاهرها الاتحاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامى «سبحان ما أعظم شأنى» وقول الحلاج: «ما فى الجبّة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السابقة، أن الوصول إلى الحق عن طريق المشاهدة والإشراق الروحى والذى لا يكون بطبيعته إلا ثمرة اختبار روحى شخصىّ، يفترض أولاً تحصيل الفلسفة النظرية، وهاتان الخطوتان هما، فى لغة السهروردى: البحث ثم التأله، وقد قال فيهما ابن طفيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر.

ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العلقية على اختلافها، وهى التى تسمى فلسفة، فإن الوصول إلى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتاج الرياضة الروحية وحياة التأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول فى السالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما،

عنَّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه.

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض، ثم إنه ليوغل فى ذلك، حتى يغشاه فى غير الارتياض فيكاد يرى الحق فى كل شىء، ثم يتدرج فى المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق فتدر عليه اللذات العلى.

وكأن هذا الذى ذكره ابن سينا، تحقق لحىّ بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلى أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدما عرف من طريق النظر أيضًا أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل ما يمكن أن يتصور من لذة ومن سعادة، حينئذ حصل له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة.

«وقد رسخ فى قلبه فى أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه، وذهل عمّا كان فيه تصفح الموجودات واشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول» هكذا كانت لحىّ بن يقظان الإرادة التى هى شوق ونزوع إلى العالم العلوى، ثم كانت له الرياضة من تشبهه بعالم الأفلاك خاصة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى تحققت له المشاهدة، فكانت «تغيب عن ذكره فكره جميع الذوات إلا ذاته.

فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحض، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وميع القوى المفارقة للمواد.

والتى هى الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حى بن يقظان، لم يقع فى الاعتقاد الخطر بالحلول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة».

وتتابع الإشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتينى ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربى بالأفكار الشرقية واليونانية عامة، وبالفكر العربى والإسلامى بصورة خاصة.

فإن الإشراقية الأوروبية، نشأت كردّة فعل على التزمُّت الدينى والتعصب المذهبى من جهة أولى، ثم كردة فعل أيضًا على المذاهب الفلسفية المتطرفة فى ماديتها، فكأن الإشراقية هناك كانت وسيلة للتحرر ولاسترداد معنى الوجود الإنسانى الذى يُفْقَد إذا صار الإنسان مجرد كمية مهملة فى بحر المادة غير المحدود ويُسْتَرْجَعُ إذا استعاد الإنسان إدراكه لذاته.

وأدرك الحق فى ذاته فاتصل بالله، وتسيطر على الإشراقية اللاتينية، أفكار إكهارت Maitre Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهى بالتالى ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الإنجيلى، ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التى عرفتها المذاهب المدرسية فى القرون الوسطى.

وأما فى القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، أبرزهم براسيلس Paracelse وفلتين فيجل Valentin Weigel Boheme.

٥ - الإشراقية والفلسفة النظرية:

عرفنا أن النزعة الإشراقية هى تيار فكرى ضخم، يحمل فى داخله التراث الشرقى، من الشواطئ الشرقية للمتوسط حتى بلاد الصين، ولكن الإشراق لم ينتظم فى مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذه عنها.

ولذلك نجد الإشراقيين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وأمبادقليس وأفلاطون وأرسطو. . . من الحكماء الإلهيين جنبًا إلى جنب مع هرمس وزرادشت ومانى وغيره، والحق، هو أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بشخص أفلوطين خاصة، هى التى استوعبت الروحانية الشرقية أخضعتها لنظام المنطق اليونانى.

فصارت الإشراقية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضًا، وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والإشراق كما اتضح الفرق بينهما أيضًا، فى مقدمة قصة حى بن يقظان لابن طفيل.

فالفيلسوف النظرى هو بمثابة الإنسان الذى ولد أعمى ونشأ فى مدينة وتعرف إلى جميع ما فيها بما عنده من الإدراكات الأخرى، حتى، إذا فُتح بصره لم ير شيئًا على خلاف ما كان يعتقده.

بل حصل له «فى ذلك كله أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة والسعادة» فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل: هى حالة الأعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذى فتح بصره، يبقى إذن أن العقل أداة صالحة لإدراك الوجود.

ولكنه يقف عند العالم الروحانى، لا سيما عند الموجود الأول، فيثبته دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس وإشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الإشراقيين يصرون على تمييز الإشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية، فالسهروردى مثلاً، يشدد على أن الإشراق «علم حضورى» بينما الفلسفة «علم تصورّى» وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الإشراقية.

فإنه ينتقد هذه النظرية التى ينسبها إلى المشائين إذ هى، فى رأيه، لا تفسر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، أن هذا الإشكال «لا ينحل إلا عن طريقة حكمة الإشراق».

وفى الاتجاه نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العاقل عاجزًا عن حل الإشكال المتعلق بقدم العلام وحدوثه، حتى إذا كان الإشراق انحلت معه الإشكالات كلها، إن الفلاسفة يضعون النظريات.

ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحى، من صدق ما يذهبون إليه، ولذلك، فإن السهروردى، فى كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه فى المنام، ويعترف له بأن البسطامى، وسهل التسترى وأمثالهما «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقا».

وربما كان موقف الإشراقيين من المنطق، هم أبرز ما يميزهم من الفلاسفة المشائين، فالمنطق، عند الإشراقيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية، إه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التى ندركها بالإشراق.

ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحى، هكذا يتعين موقع مصنفات السهروردى الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقية الإشراقية التى تضمنها كتابه حكمة الإشراق والسهروردى يقول بكل وضوح فى المطارحات: إن الصوفى غير المتفلسف هو صوفى قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوف هو فيلسوف ناقص.

٦ - الإشراقية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الإشراق والتصوف أكثر مما هى شديدة بين الإشراق والفلسفة النظرية، لا سيما الفلسفة المشائية، غير أن بينهما فرقًا فى نقطتين أساسيتين علينا إيضاحهما:

النقطة الأولى: هى فى موقف كل فريق من العقل فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل، فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفًا عقلانيًا وعالمًا فى المنطق والطبيعيات وغيرهما، قبل أن يتكلم على الإشراق والمعرفة الإشراقية.

ورأينا عند السهروردى أبحاثًا فى المنطقة والطبيعيات والإلهيات لا تقل تفصيلاً وعمقًا عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة.

وأما ابن طفيل فإنه يحكى لنا فى قصة حى بن يقظان، حكاية العقل البشرى فى ارتقائه من المحسوس إلى ما وراء المحسوس وفى اكتشافه جميع حقائق الوجود، بينما نجد المتصوفين جميعًا متفقين على أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية وأن سلوك الطريق الصوفى لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية.

وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحًا مع الغزالى الذى بيَّن فى جدله مع الفلاسفة فى كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين فى كتاب المنقذ أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النوبة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

والنقطة الثانية: المرتبطة بالنقطة الأولى: هى فى الأساس الذى يبنى عليه كل من الإشراقيين والمتصوفين، فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم فى ذلك مخلصون للتقليد الغنوصى والأفلاطونى المحدث الذى يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحد، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الدينى.

ولو أن بعضهم يُحل نفسه من العبادات فى مرحلة لاحقة، وقد تنبه عدد من المتصوفين إلى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردى المتصوف (المتوفى ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) (وهو غير السهروردى الإشراقى الذى مر ذكره) يهاجم الإشراق والإشراقيين فى كتابه: «عوارف المعارف»[(١)] ويعتبر أن الانصراف إلى الخلوة والتأمل، بغية التوصل إلى الإشراق والمشاهدة.

---

(١) ت: الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق وهبه، ط مكتبة الثقافة الدينية.

يجب أن يكون مأخوذًا من الشريعة ومن التشبه برسول الله، وإلا، فإن هذه الأعمال تبعد الإنسان عن الله، وعنده، إن الفلاسفة الإشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الإشراقيين والمتصوفين مسائ عديدة مشتركة، حتى إن السهروردى، شيخ الإشراقيين، يعتبر البسطامى، وسهل التسترى المتصوفين، من أفضل أساتذته.

بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقًا» وطبيعى أن تكون العلاقة وثيقة بين الإشراق والتصوف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وإمكان التعبير، وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة.

وقد بيَّن الدكتور عمر فرُّوخ فى كتابه التصوف فى الإسلام: أن محيى الدين بن عربى، ١١٦٥ - ١٢٤٠م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الإشراقى وأنه تحول من التصوف إلى الفلسفة سواء فى نظريته فى وحدة الوجود أو فى الإنسان الكامل، ثم فى نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التى تقربه من ابن سينا، فى رأى المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض ١١٨١ - ١٢٣٥م.

وعند جلال الدين الرومى فى ديوانه المثنوى، ليست ببعيدة عن رمزية الإشراقيين عمومًا، وأما فريد الدين العطار ١١٤٢ - ١٢٢٠ فى قصته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذى بدأه ابن سينا فى قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفى الفلسفى عند المتصوفين فى مرحلة مبكرة جدًا من نشأة التصوف الإسلامى وقبل أن تظهر النزعة الإشراقية فى الفلسفة

الإسلامية، فهذا معروف الكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠هـ) يعفرف التصوف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق» ومثل هذا الاتجاه تجده أيضًا عند أبى سليمان الدارنى (المتوفى سنة ٢١٥هـ) بل إن أقواله فى النور والإشراق أكثر وضوحًا من أقوال سائر المتصوفين، ثم يأتى ذو النون المصرى (المتوفى ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) وهو أستاذ فى الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف.

وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الإشراقيين على حد سواء، وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدثوا عن الإشراق أو الذين يعتبرهم الإشراقيون من جماعتهم، نكتفى بالإشارة إلى ما يقوله إبراهيم بن أدهم عن العقبات الست التى يجتازها السالك، وهى كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهق عند ابن سينا.

وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الإشراقية والفلسفية وما يقوله المتصوفون فى فيض الجمال (عبد الرحمن جامى ١٤١٤ - ١٤٩٢، جلال الدين الرومى ١٢٠٧ - ١٢٧٣) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربى...).

هذا كله يبين بوضوح، أن الإشراقية والصوفية نهلا من منابع واحدة وسعيا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره فى التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين[1].

---

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص١٣٠، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

ترجمة شهاب الدين السهروردى
صاحب كتاب حكمة الإشراق

شهاب الدين السُّهْرَوَرْدى (٥٤٥هـ - ٥٨٦هـ) هو يحيى بن حَبَش بن أمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين. فيلسوف إسلامى كردى.

سُهْرَوَرْد - وقد تسمى سَهْرَوَرْد أيضًا - بلدة كردية قريبة من زَنْجان، فى شمال غربى إيران، وهى منطقة ميديا القديمة. ذكرها كل من الاصطخرى (ت ٣٤٦هـ)، وابن حوقل (ت بعد ٣٦٧هـ)، وياقوت الحموى (ت حوالى ٦٢٦هـ)، وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ).

ضمن منطقة الجبال، ويشكل شرقى كردستان وجنوبيها حوالى ثلاثة أرباع منطقة الجبال، وتقع سُهْرَوَرْد غربى هذه المنطقة، وشمالى شهرزور، على تخوم إقليم كردستان - العرقا مع إيران (انظر خريطة إقليم الجبال).

وقد ذكر ابن حوقل فى كتابه (صورة الأرض، ص ٣١٤) أن سهرورد تشبه شهرزور من حيث «رغد العيش، وكثرة الرخص، وحسن المكان، وخصب الناحية، بحالة واسعة، وصورة رائعة، وقد غلب عليها الأكراد».

نشأته وثقافته:

اسمه - حسبما ذكره ابن خلكان وضبطه - هو يحيى بن حَبَش بن أَمِيرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين، ولُقِّب بالمقتول، وبالشهيد.

وابن خلكان هو خير من يعرف أسماء الكرد ويضبطها فهو كردى،

ومطونه قـريب م مـوطن السهـرردى، ولم يكتف ابن خلّكان بـضبط كلمـة (أَمِيرَكْ)، وإنما أوضح دلالتها عند الكرد، فهى تصغير لكلمة (أمير).

ذاكراً أن (الكاف) تلحق أواخر الأسماء للتصغير؛ وهذا أمر معروف فى اللغة الكردية قديمًا وحديثًا، مثل: مصطفى - مِصْطِكْ، خليل - هَلّك، شيخ - شَيَخمْ، وهكذا دواليك.

وقد ولد الســهروردى حوالى منتــصف القرن السادس الهــجرى، ويقع تاريخ مولده بين سنـتى (٥٤٥هـ/ ١١٥٠م)، و(٥٥٠هـ/ ١١٥٥م)، وأمضى سنى حـياته الأولى فى بلدته سـهـرورد، وهناك تلقّى ثقافـته الأولى، سـواء أكانت دينية أم فلسفية أم صوفية، ولا توجـد معلومات حول تفاصيل مرحلته العلمية الأولى.

ولم يكتف السهروردى بما تلقّاه من العلوم فى بلدته سهرورد، وإنما قام برحلات علمية عديدة، مثله فى ذلك مثل كثيرين من طلبة العلم فى عصره، فكان كثير الترحال من بلد إلى آخـر، وكان كلما حل ببلد يبحث عن العلماء والحكماء فـيه، فيـأخذ عنهم، ويصاحـب الصوفيـة، ويأخذ نفسـه بما كانوا يمارسـونه من مـجـاهدات ورياضـات روحـيـة، وقد قـال فى آخـر كـتـابه (المطارحات): «ها هو ذا قـد بلغ سنّى تقريبًـا ثلاثين سنة، وأكثر عـمرى فى الأسفار والاستخبار والتـفحص عن مشارِك مطّلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها، وأكثر العجب من ذلك».

وقد سافر السهروردى وهو صغير شرقًا إلى مَراغة وأصفهان، وغربًا إلى بلاد الشام وآسيا الصغرى (تركيا حاليًا)، ومن أساتذته الأوائل فى مراغة مجد الدين الجيلى أستاذ فخر الدين الرازى.

وفى أصفهان التقى بتلامذة اليلسوف الشهير ابن سينا، واطمأن إلى صحبتهم، وأولع بهم، فكانوا أصدقاءه. واتصل السهروردى بالشيخ فخر الدين الماردينى، وكانت بينهما صحبة، ويبدو أثر ذلك فى مذهبه المَشّائى، وسافر إلى دار بكر أيضًا، وكان يفضل الإقامة فيها.

واتصل بأمير خربطون عماد الدين قَرَه أرسلان، وهدى إليه كتابه (الألواح العمادية)، ويرى المستشرق ماسينيون أنه أسس مذهبه الإشراقى فى بلاط هذا الأمير، واستقر به المقام أخيرًا فى مدينة حلب، وهناك كانت خاتمته المأساوية.

فكره الفلسفى الإشراقى:

اليونان هم الآباء الحقيقيون للفلسفة بمعناها الدقيق، تلك حقيقة لا ريب فيها، وقد جمعت فلسفة سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) بين المثالية والمادية، فى حين طغت المثالية على فلسفة تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)، وطغت المادية (المشّائية) على فلسفة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) تليذ أفلاطون.

وترجع الفلسفة الإشراقية إلى الفيلسوف اليونانى أفلاطون، وقد يكون أفلاطون فى إشراقيته متأثرًا بالزردشتية فى عهدها المتأخر، وتتخذ الإشراقية عند أفلاطون صيغة فيض العالم عن العقل الأول (العلق الفعال).

أما فى صورتها الإسلامية فإنها تعود إلى حكمة المشارقة أهل فارس، وهى تعنى (الكشف)، وبعبارة أخرى: الإشراقية الإسلامية تعنى الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق الذوق والكشف، وليس عن طريق البحث والبرهان العقليين.

قال قطب الدين الشيرازى فى مقدمة كتاب (حكمة الإشراق للسهروردى): «إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين من أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول.

لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنُسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف.

وكذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير». ويرى الإشراقيون أن المعرفة لا تقوم على تجريد الصور، كما يقرر المشّاؤون (أتباع فلسفة أرسطو)، بل هى معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر الورانية صعودًا كان أم نزولاً.

والسهروردى من كبار مفكرى الفلسفة الإشراقية، ولا يعنى (الإشراق) هنا الذوق والكشف فقط، وإنما استعمله السهروردى استعمالاً خاصًا.

فقد ذهب إلى أن «الله نور الأنوار»، ومن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالمين المادى والروحى، وأضاف السهروردى أن (النور الإبداعى الأول) فاض عن (الأول) الذى هو (الله/ نور الأنوار)، وتصدر عن النور الإبداعى الأول أنوار طولية سماها (القواهر العالية).

وتصدر عن هذه القواهر أنوار عرضية سماها (أرباب الأنواع)، تدير شؤون العالم الحس. وابتدع السهروردى عاملاً أوسط بين العالمين العلقى (نور الأنوار) والعالم المادى، سماه (عالم البرزخ) و(عالم المُثُل)، وهذا يذكرنا - ولا ريب - بعالم المُثُل فى فلسفة أفلاطون.

ويعد السهروردى أول من تصدّى للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجرى، فقد أعرب فى مؤلفاته عن تبرّمه بها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، وهذا يعنى أنه كان صوفيًا أكثر من كونه فيلسوفًا، على أنه يضع الفلسفة والتصوف فى علاقة خاصة لا توجد عند غيره، وهو يميّز بين نوعين من الحكمة:

* الحكمة البحثية: وهى تعتمد على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وهى حكمة الفلاسفة.
* الحكمة الذوقية: وهى ثمرة مجاهدات روحية، ويحياها الإنسان لكنه لا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الإشراقيين.

ولا يرى السهروردى تعارضًا بين الحكمتين، فالإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية، وينفذ فى الوقت نفسه إلى أسرار الحكمة الذوقية.

ويرى السهروردى أن الفكر الإنسانى غير قادر وحده على امتلاك المعرفة التامة، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى، كما أن الاختبار الروحى لا يزدهر ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية السهروردى هذه جعلته موسوعى النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة.

وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزرادشت وبين فيثاغورس وهرمس.

آثاره الفكرية:

إن المصير المأسوى الذى انتهى إليه السهروردى جعل إنتاجه الفلسفى غير معروف بعض الوقت، وخاصة أن خصومه من الفقهاء حاربوا فكره ومنطلقاته

الثقافية، لكن تلامذته أخلصوه لفكره، واهتموا بتتبَع أخباره وتدوين إنتاجه العلمى، وقد جاء فى المصادر اسم تسعة وأربعين كتابًا له، ما بين منثور ومنظوم، وهذ دليل على غزارة علمه، وسعة أفقه الثقافى.

ونذكر فيما يأتى بعضها تلك المؤلفات: حكمة الإشراق - هياكل النور - التلويحات - واللمحات فى الحقائق - الألواح العمادية - المشارع والمطارحات - المناجاة - مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم - التعرّف للتصوّف - كشف الغطا لإخوان الصفا - رسالة المعراج - اعتقاد الحكماء - صفير سيمورغ.

وبالمناسبة سيمورغ هو طائر سيمرغ الأسطورى فى التراث الشعبى الكردى، وكنت أسمع من الجدات والأمهات، وأنا صبى، قصصًا أسطورية حول هذا الطائر، وكن يسمّينه (سِمْلق). وقد قسّم ماسينيون إنتاجه العلمى إلى ثلاثة مراحل:

* مرحلة الشباب (العهد الإشراقى): الألواح العمادية، وهياكل النور، الرسائل الصوفية.
* مرحلة العهد المشّائى: التلويحات، اللمحات، المقاومات، المطارحات، المناجاة.
* مرحلة العهد الأخير: وقد تأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة، وبابن سينا، ومن مؤلفاته: حكمة الإشراق، واعتقاد الحكماء، كلمة التصوف.

صراعات حادة!

لم يكن عصر السهروردى (القرن السادس الهجرى/ الثالث عشر الميلادى) عصر تسامح فكرى، إنه كان عصر صراعات سياسية ومذهبية حادة.

وكان حلقة من حلقات الصراعات الممتدة فى القرنين الرابع والخامس الهجريين: - أما مذهبيًا ففى القرن الرابع الهجرى كان أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) قد انقلب على المعتزلة بعد أن كان منهم، وأعلن الثورة عليهم، وراح يعمل فى مذهب الاعتزال هدمًا وتدميرًا، حاملاً لواء السنّة ضد المذاهب الباطنية والتأويلية، وسرعان ما وجد أتباع (المنقول) الحانقين على (المعقول) بغيتهم فى النهج الأشعرى.

ولا سيما أتباع المذهب الشافعى، فاعتنق كثير من الفقهاء والعلماء الفكر الأشعرى، وحمل لواءها بعض مشاهير المفكرين، من أبرزهم أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) الذى عُرف بلقب (حجّة الإسلام)، ربما لأنه حمل حملات شعواء على الفلاسفة، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ألف لهذه الغاية كتابين هما (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة)، وعلى العموم كانت ثمة حملة شديدة من الاضطهاد والتعصب تشنّ ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وإمامية وغيرهم من مذاهب الشيعة.

وأما سياسيًا فكان العالم الإسلامى موزعًا بين الخلافات العباسية السنية، والخلافة الفاطمية الشيعية، وكان البويهيون الشيعة قد هيمنوا على مقاليد الأمور فى إيران وكردستان والعراق (٣٣٤ - ٤٤٧هـ)، وأبقوا على الخلافة العباسية ظاهرًا، وتحكموا فى الخلفاء حقيقة.

وما إن برز التركمان السلاجقة فى الشرق - وكانوا قد اعتنقوا مذهب السنّة - حتى استعان بهم الخلفاء العباسيون للخلاص من البويهيين الشيعة، وهذا ما أنجزه السلاجقة، ووجدت المؤسسة السلجوقية الحاكمة أن الخط الأشعرى هو خير سلاح لتحقيق الانتصار الإيديولوجية على البويهيين، بعد تحقيق الانتصار العسكرى، كما وجدوه خير سلاح لمقارعة الأيديولوجية الفاطمية منافستهم القوية.

وسلك الزنكيون - وهم تركمان من أتباع السلاجقة - سملك سادتهم، وضغط آخر سلاطينهم نور الدين زنكى على واليه فى مصر صلاح الدين الأيوبى فى مصر لإلغاء الخلافة الفاطمية سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، واتخاذ المذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى مذهبًا رسميًا للدولة.

وكان الأيوبيون الكرد قد تربّوا على الثقافة ذاتها، فكان من الطبيعى أن يكون للمذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى المقام الأول فى أرجاء الدولة الأيوبية.

فى حلبة المناظرة:

فى هذا المناخ الذى التحمت فيه السياسة بالثقافة نُظر بعين الريبة إلى كل دعوة باطنية، توجّسًا من أن يستعيد أتباع الفاطميين مواقعهم فى العلم الإسلامى، وكان من سوء حظ السهروردى أن حياته ذهبت ضحية هذه الصراعات السياسية بصور مؤلمة ومأسوية.

لقد توجّه السهروردى إلى حلب، وكانت حينذاك من أهم المدن فى شرقى الدولة الأيوبية، إنها كانت تحمى ظهر الدولة من بقايا الزنكيين فى

مناطق الموصل، ومن سلاجقة الأناضول، وكان هؤلاء يضعون العصى فى عجلات الاستراتيجية الأيوبية بين حين وآخر.

كما أن حلب كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذى كان يستمد منه المقاتلين من أبناء القبائل الكردية فى الظروف الحرجة، لذلك كان صلاح الدين قد ولّى عليها - أقصد: حلب - ولده الشاب الملك الظاهر، وأحاطه ببطانة من الفقهاء والعلماء. وكان من الطبيعى أن يقع التصادم بين السهروردى الفيلسوف الصوفى الإشراقى، بكل ما كان يتصف به من حماس الشباب، واعتداد بالذات، وشجاعة فكرية إلى حد التهور، وبين فريق من العلماء والفقهاء الأشاعرة الذين يعادون الحرية الفكرية، ويتوجسون شرًا من عودة الفكر المعتزلى الذى يقدم العقل على انقل، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفية، خوفًا مما تشتمل عليه من باطنية، وحذرًا من العلاقة بين الباطنية والتشيع؛ سواء أكان فاطميًا أم غير فاطمى.

وكان الملك الظاهر قد أُعجب بالسهروردى، بل أصبح السهروردى من أصدقائه، ونظرًا لاشتداد الخلاف بين السهروردى والفقهاء دعاهم الظاهر إلى مناظرة فكرية.

وكان من جملة ما دار فى المناظرة بين الفقهاء والسهروردى ما يلى:

- الفقهاء: أنت قلت فى تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبيًا، وهذا مستحيل.

- السهروردى: ما حدا لقدرته؟! أليس القادر إذا أراد شيئًا لا يمتنع عليه؟!

- الفقهاء: بلى.

- السهروردى: فالله قادر على كل شىء.

- الفقهاء: إلا على خلق نبى فإنه مستحيل.

- السهروردى: فهل يستحيل مطلقًا أم لا؟!

- الفقهاء: كفرت! ويبيّن من هذه المناظرة أن السهروردى فرّق بين النقل والعقل، بين (الإمكان التاريخى) و(الإمكان العقلى).

فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية، وليس ثمة اعتراض فى الوقت نفسه على صحة النص الدينى القاضى بأن النبى محمدًا خاتم الأنبياء. أما الفقهاء فقد تمسّكوا بحرفية النص الدينى، وأحسب أنهم كانوا أعجز من التحليق فى الآفاق الفكرية والفلسفية التى كان السهروردى ينطلق منها.

ثمن الشجاعة:

بلى إن الجرأة العلمية كانت طبعًا فى السهروردى، وكانت تلك الجرأة تتفاقم فتصل إلى حد التهور أحيانًا، وقد أشار الشيخ سديد بن رقيقة إلى تلك الخصلة، فذكر: «أن شهاب الدين السهروردى كان يتردد إليه فى أوقاته، وبينهما صداقة.

وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: ما أذكى هذا الشباب وأفصحه، ولم أجد أحدًا مثله فى زمانى، إلا أنى أخشى عليه، لكثرة تهوّره واستهتاره وقلة تحفّظه، أن يكون ذلك سببًا لتلفه».

وقال فخر الدين الماردينى:

«فلما فارقنا شهاب الدين السهروردى من الشرق، وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب، وناظر بها الفقهاء، ولما يجاره أحد، فكثر تشنيعها عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين، ليسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر، وحَسُن موقعه عند الملك الظاهر، وقرّبه، وصار مكينًا عنده، مختصًا به.

فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقى هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أُطلق فإن يفسد أى ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك».

وأفاد ابن أبى أُصَيْبعة فى (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص١٦٧): «أن الشهاب بحث مع الفقهاء فى سائر المذاهب وعجزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلّمهم كلام من هو أعلى قدرًا منهم، فتعصّبوا عليه، وأفتوا فى دمه، حتى قُتل».

نهاية مأساوية:

وهكذا نرى أن نقمة العلماء والفقهاء على السهروردى لم يكن بسبب الاختلاف الفكرى فقط، بل لأنه كشف أمام الملك الظاهر جهلهم أيضًا، ونافسهم على مجالسة الملك وصداقته.

وقد علموا - ولا ريب - أن السهروردى إذا تمكّن من قلب الملك فسيخسرون مناصبهم ونفوذهم، فقرروا كما أوضح فخر الدين أن يقضوا عليه ليس فكريًا فقط، وإنما أن يقتلوه جسدًا وفكرًا. وكان صلاح الدين أحوج الناس فى ذلك الوقت إلى وحدة الصف فى دولته المترامية الأطراف، والتى كانت تخوض واجهة حامية ضد الفرنج غربًا، وصراعًا خفيًا ضد الزنكيين فى الموصل وأطرافها، وضد السلاجقة فى الأناضول.

بل أحيانًا كانت ثمة خلافات تحت الرماد مع بطانة الخليفة العباسى نفسه فى بغداد وكان الفقهاء والعلماء والمدرسون هم جيشه الضارب فى تحقيق تماسك صفه الداخلى، فهم الذين يمسكون الجماهير من خناقها فى كل عصر، ويوجهونها الوجهة التى يريدونها.

وأحسب أن صلاح الدين - وهو السلطان السنى الشافعى الأشعرى - أخذ كل هذه المعطيات بعين الاعتبار، وأرسل إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتابًا بخط القاضى الفاضل يقول فيه: «إن هذا الشاب السهروردى لا بد من قتله، ولا سبيل أنه يُطلَق، ولا يبقى بوجه من الوجوه». إذًا قد حُكم على السهروردى بالموت. لكن كيف تم تنفيذ الحكم؟! الروايات فى هذا الصدد مختلفة.

ولعل أصحها هو ما أورده ابن أبى أُصَيْبعة، إنه قال: «ولما بلغ الشهاب ذلك، وأيقن أنه يُقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك فى مكان منفرد، ويُمنع من الطعام والشراب، إلى أن يلقى الله تعالى. ففُعل به ذلك، وكان فى أواخر سنة (٥٨٦هـ) بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة». وكأنما السهروردى قد تنبّأ بالمصير الذى سيلقاه فى قصيدة جاء فيها:

أبـــدًا تحـــنّ إلـيــكـــم الأرواح　　ووصـــالكمْ رَيـحـــانُهـــا والراحُ
وقلوبُ أهل وِدادكـمْ تشـتــاقكمْ　　وإلى لـذيذ لـقـــائـكمْ تـرتاحُ
وا رحـمـتـا للعـاشـقين! تكلّفـوا　　سـتـرَ المحـبّة، والهـوى فـضّـاحُ
بالسـرّ إن باحـــوا تبـاحُ دمـاؤهمْ　　وكـــذا دمـاءُ العـــاشـقين تُبـــاحُ

إلا أنه بقدر ما تعرف تقترب من الحقيقـة. وبقدر ما تقترب من الحقيقة تختلف مع الآخرين. لا أقصد كل الآخـرين، وإنما أقصد الآخرين النمطيين. أولئك الذى يرتعدون هلعًـا من انطلاقات الفكر الحر. وقد دفـع السهروردى حياته ثمنًا لأفكاره ولفلسفته.

وليس هذا فحسب، وإنما دفع حـياته ثمنًا لشجاعتـه الفكرية. وصحيح أنه خسـر سنوات كان من المحتمل أن يعـيشهـا، لكنه ربح موقعًا ناصـعًا فى سجل الخالدين.

الشيخ المقتول غريب الفكر والسلوك

تُعد شـخصيـة السهـروردى من الشخصـيات القلقة الـتى اختلفت آراء القدماء فيها، وتباينت بين من يوصمـه بالزندقة والإلحاد ومن يوصفه بالتقوى والصلاح ولم يكن المتأخرون أقل خلافًا بشأنها.

فقد أسبغ على نفـسه شأن الكثير من مفكرى الصـوفية هالات التعظيم والغموض واجـتراح الأعمال الخارقة التى بلغت حـد التطرف مما جعله محط إدانة المجتمع الدينى المحافظ واستهجان المحيطين به وتشنيعهم.

اتسمت حياة السهروردى بالهم والمعاناة والعزلة وحب السفر والتنقل بين

البلدان ابتعاداً عن الـناس وطلبًا للمكابدة الروحية والمعـاناة النفسية بحثًـا عما يشفى غليله ويروى ظمأ نفسه الحائرة. فآثر العزلة منذ نعومة أطفاره.

لكى يتـسنى له الانشغـال كليًا بإرهاصـاته الفكرية المبنيـة على الكشف ولمشاهدة الصوفية ونشر طروحـاته وآرائه الفلسفية الجريئة التى جلبت له الويل ونقمة المجـتمع وسخط الحكام. فالعزلة شـأن خاص يختص به أولئك الذين أوتوا حظًا من الإحسـاس الروحى المرهف والافتـقاد لحالة الوئام مع المجـتمع والميل للمكابدة والمجاهدة مما وضعهم مـوضع الريبة والشك والافتراء ومن ثم التنكيل.

كان السـهروردى يتـسم بإهمال المظهـر وعدم الاكـتراث لنظافـة البدن والملبس فهـذا ابن تغرى بردى المؤرخ الإسلامى يصـف حالته وهيئـته فيـقول (كان ردىء الهيئة، زرى الخلقة، دنس الثياب، وسخ البدن، لا يغسل له ثوبًا ولا جسمًا ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكل من رآه يهرب منه لسوء منظره وقبح زيّه).

ومن طرائف مـا يروى عنه أن أحد الفـقهاء ونزل بـأرض الروم، وكان السهروردى موجوداً فى رباط تلك البلدة أيضًا، فسمع فى الفجر صوت قراءة القرآن يتلى بصوت رخيم فسأل خادم الرباط:

من هذا القارئ؟ أجـابه: شاب الدين السهروردى. فـرغب أن يلتقى به ويتـحدث إليـه برغم تحذير الخـادم من أنه لا يدخل عليه أحـد بسبب غـرابة أطواره ورائحته الكريهة، ولكن إذا علت الشمس فـبوسعه أن يراه وهو يخرج من صومـعته ويصـعد السطح ويقعـد فى الشمس عـاريًا لا يرتدى إلا قطعة قماش سوداء قذرة بهت لونها.

يقول الفقيه: إنه ما إن اقترب منه حتى طوى مصلاه وجلسا يتحدثان فسأله الفقيه: أيها الشيخ لو لبست شيئًا غير هذا! فأجابه السهروردى باستغراب: أخشى أن يتوسخ! فرد الفقيه: تغسله. فقال السهروردى: يتوسخ. فكرر عليه الفقيه: تغسله. فقال: ما حييت لغسل الثياب. لى شغل أهم من ذلك.

هذه الحادثة إن صحت فهى تبين لنا حالة الانغمار الكلى التى يعيشها أولئ: المفكرين وغايتهم عدم الالتفات للمظاهر. وتصور لنا من جانب آخر (مشاعر الازدواج التى كان يراها الفرد فى مجتمعه من صور التناقض بين حياة القول وحياة الفعل، وما يعانيه فى ذاته، كل ذلك ولّد حالات الإحباط لدى صفوة من المفكرين الذين فشلوا فى مسعاهم بالوقوف فى وجه الظلم والجور.

فأورثهم ذلك الدخول فى ميدان المقاومة السلبية والعجز عن الفعل الإيجابى مما أدى إلى ردود فعل عقابية موجهة إلى الذات من الداخل. فبدأوا بلوم النفس وإيذائها نتيجة العجز عن توجيه الغضب إلى الأنظمة السياسية. فتكون النفس هى البديل عن المصدر الخارجى.

وهنا تبدأ أزمة هذه الفئات وتبدأ حياة القلق والحيرة والشعور بالذنب وتأنيب الضمير، إنها شخصيات قلقة اتخذت من الحزن والشعور بالذنب وتعذيب الجسد ونفى الذات فلسفة لها فى الحياة. وهى تحمل بالتأكيد ملامح شخصية مصابة بصراعات وجدانية مريرة تعبر عن قلقها وإحباطها).

وفى شعره الذى كان مقلاً فيه نجد السهروردى يصف لنا ما جالت به نفسه الحائرة من أسئلة ملحة تتسم بالألم واللوعة وغربة الإنسان المرهف

الحس الساعى لاختزال المسافة الفاصلة بين (اللامتناهى والمتناهى، بين الحق والخلق أو الجمع بين الواحد والمتعدد والفناء فى الله سبحانه وتعالى. وتصوير علاقة الروح بالبدن من حيث كونها الجسد قفصًا وسجنًا للروح أو هى فى عالم غير عالمها).

ومن شعره المشهور المتداول ما يصف فيه حالات الغيبوبة التى تعتريه عن كل ما له صلة بالعالم الذى يعيش فيه متطلعًا للاتصال بالذات الإلهية عن طريق المكابدات الروحية والمجاهدات النفسية.

ويعد السهروردى من أشهر من استخدم الرموز فى فلسفته الصوفية من بين صوفية الإسلام (وغالى فى استعمال الرموز، إنه أخذ يستعمل صوراً ورسومًا وأشكالاً غير معبرة لا يفهمها أى شخص متخذاً منها وسيلة للتعبير عن المعارف الخاصة التى لا يمكن قولها بما هو متداول من لغة.

وذلك لإحاطتهم بأسرار وعلوم يصعب تأويلها وفهمها مما عرّضه لشتى التهم والمآخذ والشكوك).

ففلسفة السهروردى مبنية على تجربة ذاتية يصعب الإمساك بها أو إدراكها وهى فلسفة إشراقية تبحث فى عالم لاروح وتهدف إلى الانسلاخ عن الدنيا ومشاهدة الأنوار الإلهية لاكتساب ما يدعوه بالعقل الفعّال. وبسبب آرائه المتطرفة وغرابة أطواره وشطحاته وعباراته التى لم تكن تلتقى مع الذهنية السائدة فى ذلك العصر فقد نعت بالإلحاد والزندقة واتهمه المحافظون بالكفر والمروق عن تعاليم الإسلام وأكبروا عليه رؤيته لنفسه فى المنام وهو يشرب ماء البحر وبالغرور ومس الرفعة الإلهية من قوله (لا بد أن أملك الأرض) لذلك

ألّبَ فقهاء حلب عليه القائد صلاح الدين الأيوبى الذى وافقهم وجاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر والى حلب يأمره بقتل السهروردى.

وبالفعل تم ذلك بعد محاكمته والإفتاء بقتله نتيجة تهوره وقلة تحفظه ودخوله فى مناظرات غير مجدية مع فقهاء حلب لم يجنِ منها إلا الخصومة والتنكيل به والنقمة التى كانت سبب مصيره المفجع وهو فى مقتبل العمر إذ لم يكن قد تجاوز الثامنة والثلاثين من عمره.

شيخ الإشراق والثقافات الدخيلة:

البحث فى جذور التفكير الدخيل فى الإسلام يستوعب مجلدات عدة، لكن التركيز على دراسة شخصية روادها الأوائل كالحسن البصرى وواصل بن عطاء اللذين استوفينا جانبًا من شخصيتهما فيما سبق، يعطينا تصوراً واضحًا عن الأرضية التى قامت عليها الأفكار الفلسفية فى أوساط المسلمين. وهنا نبحث عن مؤسس فكرة الإشراق بين المسلمين.

وبالذات فى البلاد الشرقية كإيران والعراق وسوريا وتركيا وهو شهاب الدين السهروردى، شيخ الإشراق الذى تأثرت به الفرق الصوفية كما تأثر به الفلاسفة الإشراقيون مثل ملا صدرا الشيرازى.

لقد طاف السهروردى البلدان، حيث عاش فترة فى زنجان ثم ذهب إلى أصفهان ودرس فلسفة ابن سينا، ومن هناك ذهب إلى أذربيجان، ثم إلى حلب حيث ألقى رحله هناك متقربًا إلى حاكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبى.

إلا أنه جوبه بمعارضة من قبل الفقهاء الذين كانوا يحذرون من عودة الحركات الباطنية، فكان نتيجة لتلك المعارضة أن كفروه للاتهامات التى

وجهت إليه من قبيل أنه يكفر بختم النبوات بالنبى وبإمكانية أن يبعث الله تعالى نبيًا جديدًا بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وآله.

ونحن لا نستبعد ذلك من خلال أفكاره، وإن كان بعض المؤرخين ينفون عنه هذه التهمة. وبالتالى كانت النتيجة أن قتل السهروردى بأمر الملك الظاهر، ومن هنا أطلق عليه لفظ المقتول، وأطلق تلاميذه عليه كلمة الشهيد.

غير أن شيخ الإشراق هذا الذى قتل فى الثلاثينات من عمره كان له الأثر السلبى البالغ فى الثقافة الإسلامية، لذلك يجدر بنا أن نقف قليلاً عند أفكاره.

كان السهروردى متأثرًا بثلاث شخصيات هم أفلاطون وزرادشت وهرمس الذى يكاد يكون مجهولاً لدى الكثير بل لدى المؤرخين أيضًا، حيث يقولون أن هرمس هذا كان حكيمًا كبيرًا فى التاريخ، بل وبعض المسلمين يدّعون أن هرمس هو النبى إدريس.

غير أن هذا الادعاء بعيد عن الحقيقة كل البعد، لأن أفكار هرمس بعيدة عن أفكار النبى إدريس، وهى بالتالى بعيدة عن أفكار القرآن الكريم التى هى بدورها تعبير عن أفكار كل رسول من الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وهذا يشبه ادعاء البعض نبوة أفلاطون الذى هو بدوره خطأ كبير، لأن أفكار أفلاطون بعيدة عن الأفكار التى جاء بها القرآن الكريم.

وربما تتجلى لنا الأفكار التى تأثر بها شيخ الإشراق من خلال بعض عبارات كتاب له حيث يقول: «كانت فى إيران القديمة أمة تدار من قبل الله، وحكماؤهم الشامخون كانوا يختلفون كليا مع المجوس، وإنى سجلت

الأصول السامية لعقائدهم التى هى أصالة النور، وقد كملتها تجربة أفلاطون إلى مرحلة الشهود، وذلك فى كتابى المسمى بحكمة الإشراق، ولم يسبقنى إلى هذا العمل أحد».

فالذى يبدو واضحًا من هذا القول أن هذا الرجل قد تجاوز رسالة الإسلام وارتبط بالفرس القدماء، وهذه الحقيقة يؤكدها الفيلسوف المعروف الملا صدرا الشيرازى حيث يقول: «الرجل - يعنى شيخ الإشراق السهروردى - كان متأثرًا بفلسفة النور عند المجوس».

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذا الرجل كان منهزمًا نفسيًا أمام الثقافات الإغريقية. فمن خلال تعبيراته نستطيع أن قف على حقيقة وطبيعة هذا الجانب من شخصية السهروردى الذى يقول: «شاهدت أرسطو.

وقد ترآى لى شبحًا فسألته ما رأيك فى أفلاطون؟ ويجيبه - شبح أرسطو الذى مات قبل سهروردى بقرون متطاولة - بأن أفلاطون هو أكبر فيلسوف وأعظم عارف، وبأنه مؤسس الثقافة الإنسانية». ويسرد سهروردى عن لسان شبخ أرسطو فضائل لا تحصى عن أفلاطون.

ثم إن شيخ الإشراق يسأل أرسطو عن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون، فيجيب شبخ أرسطو - على لسان السهروردى طبعًا - أن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون كنسبة الواحد إلى الألف. وهذا النقل المستوحى من شيخ الإشراق، يظهر مدى ذوبان الرجل فى الأفلاطونية.

فيحاول أن يظهر أن أفلاطون هو القمة الشامخة فى واقع الفلسفة، وأنه ليس لدى الفلاسفة المسلمين شىء. فهو ينقل إيحاء ورؤيا عن أرسطو لتبرير

ما يذهب إليه، وما حكاه عن أفلاطون ليس وحيًا منزلاً عبر شبح أرسطو، بل هو فى الواقع تعبير عما يدور فى خلد السهروردى.

لأنه كان متصاغرًا أمام أفلاطون، حتى قيل: إن السهروردى من أكثر فلاسفة المسلمين الذين صرفوا أوقاتهم فى تفسير كلمات أفلاطون.

هكذا نعرف مدى تأثر السهروردى بالأفكار الإغريقية، تلك الأفكار التى لم ينج منها الكثير من الفلاسفة المسلمين. فالفارابى مثلاً كان متأثرًا وبصورة عميقة بالفلسفة الهلينية وبالتالى بأفلاطون، فحيث رأى الفوارق الكبيرة والاختلاف العظيم بين أفكار كل من أفلاطون وأرسطو.

وحيث وجد أن أفلاطون يقول بالإشراق وأنه يقول بعالم المثل ويقول بالفيض بينما يخالفه أرسطو فى كل هذه المقولات وفى غيرها أيضًا؛ ولأنه كان يقدس الفلاسفة الإغريق جميعًا لم يكن الفارابى يتصور وجود مثل هذا الاختلاف فى مقولات حكيمين شامخين عظيمين (أفلاطون وأرسطو).

ومن هنا فقد أخذ على عاتقه التوفيق بين أقوالهما وذلك بجمع أفكارهما وهكذا ألّف كتابًا يفسر فيه كلمات أفلاطون بما ينساب أفكار أرسطو، ويفسر كلمات أرسطو بما يناسب أفكار أفلاطون. وسماه «الجمع بين رأيى الحكيمين الإلهيين أرسطو وأفلاطون».

لعل هذا غريب، ولكن الأغرب منه أه سماها بالإلهيين، وأرسطو كما هو معروف ليس حكيمًا إلهيًا. ولعل الفارابى إنما جنح إلى هذه التسمية لاعتماده على كتاب موسم بكتاب «الإلهيات»، لأحد الكتّاب فى القرن الثالث للميلاد - وليس قبل أربعة آلاف عام - وقع هذا الكتاب فى أيدى

بعض العرب الذين لم يـكونوا يعرفون مـؤلفه فنسبـوه إلى أرسطو، وكان أن اعتمده الفارابى، وكان منه ما كان من الجمع بين النقيضين.

وليس الفارابى وحـده الذى انتهج هذا الخط، بل السهـروردى عمل به أيضًا. فتلك الخلسة السهروردية - التى رأى عبرها شبح أرسطو! - ليست إلا تعـبيرًا عـن هذا المنطق. ولعل البعض يقـول - كمـا يلحظ ذلك من كـتاب «أصول الفلسفـة الإشراقية» لمؤلفه علـى أبو ريان - أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشـراقيـة هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والـفارابى من قبل - وأعنى الأفلاطونية الجديدة - وكذلك عن كتابى «أثلوجيا» و«الإلهيات» المنسوبين خطأ إلى أفلوطين تلميذ أمونيوس مؤسس الأفلاطونية الجديدة.

* * *

المصادر:

١ - الدكتور إبراهيم مدكور (مشرف): الكتاب التذكارى شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

٢ - الاصطخرى: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، ١٩٦١م.

٣ - ابن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.

٤ - خير الدين الزركلى: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.

٥ - السهروردى: اللمحات فى الحقائق، بتحقيقنا - تت الطبع - مكتبة الثقافة الدينية.

٦ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العبرى، بيروت، ١٩٥٧م.

٧ - الدكتور محمد على أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

٨ - الدكتور محمود محمد على محمد: المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السهروردى، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٩ - موقع آية الله العظمى تقى الدين المدرسى.

١٠ - موقع المعرفة (الموسوعة الحرة).

١١ - ليث فائز - جريدة الزمان ٨ / ٤ ٢٠٠م.

ترجمة شمس الدين الشهرزورى

هو شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى من كبار فلاسفة الإسلام، اشتهر بالفلسفة الإشراقية المتوفى بعد سنة ٦٨٧هـ - ١٢٨٨م.

حياة الشهرزورى[١]:

كتب التراجم والتواريخ خالية عن ذكر مولده ومنشأه وتعلمه وتعليمه وذكر أساتذته وتلامذته، حتى أن المترجم ضياء الدين الدرى الذى ترجم نزهة الأرواح إلى اللغة الفارسية سكت عن ذكر أحواله وسوانح حياته.

والذى يعلم أن سامه كان محمد بن محمود، وكان يلقب بشمس الدين، ويسكن قرية يُقال لها «شهرزور» وتقع بين العراق وإيران، وقال ياقوت فى كتابه «معجم البلدان»[٢]: إن أكثر ساكنى شهرزور كانوا من الأكراد.

فلعل صاحبنا هذا كان كرديًا، وقال بروكلمان[٣]: إن الشهرزورى كان مع السهروردى فى إجلائه وحبسه، وكان حيًا فى سنة ٦٨٧هـ.

---

(١) عن كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح، بتصحيح وتعليق السيد خورشيد أحمد - طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن - الهند - ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

(٢) ٥/ ٣١٢ طبع مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٦.

(3) See Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Suppl. I, p. 850 - 851 Leiden, Brill 1937.

وهكذا ذكره عمر رضا كحالة فى كتابه معجم المؤلفين[(١)]، ولكن فيه نظر، كما أشار إليه بروكلمان، لأن السهروردى قتل فى سنة ٥٨٧هـ، فكيف يقال إن الشهرزورى كان حيًا بعد مائة سنة فى عام ٦٨٧هـ.

فالظاهر أن هذه الرواية غلط محض، وقال أهلوارد (Ahlwardt)[(٢)]: إن الشهرزورى كان حيا خلال سنة ٦٠٠هـ = ١٢٠٣م و٧٨٠هـ = ١٣٧٨م.

ولو سلمنا هذه الرواية لثبت أن رواية حبسه مع السهروردى لا أصل لها، ولكن سخاو (Sachau)[(٣)] قال فى مقدمته على «الآثار الباقية فى القرون الخالية» على هذا الأمر دلائل وشواهد أن الشهرزورى ألف كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»[(*)] بين ٥٨٦هـ و٦١١هـ.

ولو سلمنا هذا القول فحينئذ يكون الشهرزورى شيخًا طاعنًا فى السن وقت قتل السهروردى، ومثله يقتدر أن يؤلف كتابًا مثل كتاب نزهة الأرواح.

ومن المعروف أن أفكار السهروردى المقتول وأقواله كانت رائجة بين الناس فى أثناء حياته، وقتل على قول المؤرخين بعد سنة واحدة من هذا التاريخ، فالقياس الغالب أن الشهرزورى كان شريكًا مع السهروردى فى أهدافه العالية، وكان معينه ومعاونه فى إنفاذ آرائه الحكمية.

---

(١) انظر ١١/ ٣٢٠.

(2) W. Ahlwardt, Die Arabishen Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin, Vol. 9.

(5) Edward Sachau, Chronologie Orientalischer. Volker, Von Alberuni.

(*) حققنا هذا الكتاب تحت عنوان «تاريخ الحكماء والفلاسفة» - طبع مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨.

وقد قال المترجم الدرى فى مقدمته[1]: كان من أقرباء السهروردى المقتول، وشرحه لحكمة الإشراق موجود محفوظ[2]، فالله أعلم بصحة هذا القول.

مؤلفاته الحكمية العلمية:

ومن مؤلفات الشهرزورى غير كتاب «شرح حكمة الإشراق» كما يظهر من فهارس الكتب وقول المؤرخين كتب عديدة محفوظة فى مكتبات المشرق والمغرب، وهى كما يلى:

(١) نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء كتابنا هذا، وسيأتى ذكره مفصلاً فى الأوراق التالية.

(٢) الشجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية[3] قال المستشرق أهلوارد[4] (Ahlwardt) فى وصفه: هذا الكتاب أتم وأكمل رأيا وأحسن علمًا فى الأسرار الربانية، فيه حل للمسائ المشكلة وتفصيل للحملات العسيرة، وفيه أمور عجيبة ومهمات غريبة وإشارات لطيفة.

(٣) الرموز والأمثال الإلهية فى الأنوار المجودة الملكوتية[5].

(١) انظر مقدمة «كنز الحكمة» للدرى ص ١١.

(٢) انظر مقدمة كنز الحكمة ص ١٢.

(3) It is found at Esc (696), Raghib (707).

(4) W. Ahlwardt, Die Arabishen Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin, p. 459 - under No. 10055.

(5) It is found at the follwing places Raghib (843/4), As'ad (1926), Kairo, (249).

(٤) مدينة الحكماء.

(٥) التنقيحات[١].

وليس لنا أن نشك فى قول سخاو (Sachau) المذكور، لأه على الأغلب لما رأى ترجمة السهروردى المقتول مشمولة فى نزهة الأرواح ظن أن الشهرزورى كان حيًا فى سنة ٥٨٦هـ.

فقد حررت هذه النسخة فى سنة ٦١١هـ وفيها ترجمة الإمام فخر الدين الرازى أيضًا الذى مات فى سنة ٦٠٦هـ، وأما ما قال سخاو (Sachau) أن الشهرزورى كان تلميذًا للسهروردى المقتول رأسًا فهذا مبنى على قياس ما ذكره المؤرخون فى كتبهم.

منزلته بين الحكماء:

أما أحوال الشهرزورى وكيفية تعليمه وتلمذته أمام الأساتذة أمام الأساتذة فغير معلومة، ولكن مع ذلك يظهر من تصانيفه تبحره فى العلوم النقلية والعقلية والفنون الأدبية.

ويتبين أنه كان بحرًا ذخارًا فى العربية والفارسية، بل كانت له درجة رفيعة بعد السهروردى المقتول فى حكمة الإشراق. فقد قال الدرى فى مقدمته على ترجمته الفارسية: إن الشرح الذى كتبه الشهرزورى لحكمة الإشراق كانت نسخته محفوظة عن الملا محمد جيلانى[٢] وقد رآها، وثبت عنده بعد

(1) See Suppl. I p. 851.

(٢) انظر صفحة ١١ من مقدمة الدرى على كنز الحكمة، والملا محمد الجيلانى هو المعروف بملا شمسا، كان من أجلة تلاميذ باقر الداماد.

مقابلته بشرح قطب الدين الشيرازى[١] أن شرحه كان مأخوذًا من شرح الشهرزورى وأنه كان مأخذًا عظيمًا لشرح الشيرازى. فثبت من هذا أنه كانت للشهرزورى درجة عالية بين حكماء الإشراق وأن مرتبته فى حكمة الإشراق كانت بعد السهروردى المقتول.

فلسفته والخلاف حول نسبة كتاب نزهة الأرواح إليه:

كان للشهرزورى مكانة ومنزلة رفيعة فى الفلسفة، ولا سيما فى الفلسفة الإسلامية، ومعتقداته كانت تابعة لها، وله نظر دقيق فى العلوم الإسلامية، ومعتقداته كانت تابعة لا، وله نظر دقيق فى العلوم الإسلامية، ولذا لما ذكر تراجم الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين فى كتابه نزهة الأرواح ذكر رأيه على نصائحهم، ونقد أقوالهم وأصولهم وآراءهم فى أمور الدنيا والآخرة، وبذلك يعرف منزلة الشهرزورى فى الفلاسفة وحكماء الإسلام.

ولا شك فى أن الكتاب «نزهة الأرواح» هو من تصانيف الشهرزورى، لا غير، كما حققه المستشرق سخاو (Sachau)، وليس كما قال المستشرق وليم كريتن[٢] (W. Cureton) أنه ليس من مصنفات الشهرزورى، بل هو من تصانيف الشهرستانى، فقد وقع هذا الخطأ منه بسبب أنه ما كان على النسخة التى ذكرها حاجى خليفة فى كشف الظنون (٢/ ١٢٥) اسم الكتاب ولا اسم مصنفه، وما كان فى المتن ما ينبئ عنهما، وقد كان مكتوبًا عليه بيد الكاتب: تاريخ الحكماء، فلذا اشتبه عليه أنه من تصانيف الشهرستانى.

---

(١) هو قطب الدين محمود بن مصلح الدين مسعود الشيرازى، كانت ولادته فى سنة ٦٣٤هـ، وقد توفى بتبريز سنة ٧١٠هـ - كما فى مقدمة الدرى ص ١١.

(2) W. Cureton, "Book of Religious and Philosophical Sects", Pref, p. vii.

وكما ذكر حاجى خليفة[١] أن للشهرستانى كتابًا يسمى تاريخ الحكماء. وقد أخطأ بـروكلمان[٢] (Brockelmann) أيضًـا ذاهبًا على منواله وكـتب أن تاريخ الحكمـاء (أعنى الكتاب نـزهة الأرواح) هو للشهـرستـانى: وهذا خطأ فاحش وقع منه، ولله در المسـتشرق منكانه[٣] (Mingana) حيث صحح هذا الخطأ إذ قال: لو كـان «نزهة الأرواح» من تصانيف الشهرسـتانى فكيف يمكن أن تكون فـيه ترجمـة السهـروردى المقتـول فى سنة ٥٨٧هـ = ١١٩٠م، لأن الشهرستانى مات قبله فى سنة ٥٤٨هـ = ١١٥٣م، فـقد تحقق عدن المستشرق منكانه أن تاريخ الحـكماء أعـنى نزهة الأرواح هو تصنيف الشـهـرزورى لا الشهرسـتانى. وأيضًا ذكره حـاجى خليفة[٤]، وكتب «أوله» كمـا فى نسخة برلين وترجـمتـه الفارسـية[٥] محـفوظـة فى مكتبـة متـحف لندن على رقم (١٠٠)، ومكتوب فى فهرسـه أنها ترجمة فارسية لـلكتاب الذى ألفه شمس الدين الشهرزورى باسم نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء.

فقـد ثبت بلا ريب ولا شك مما سبق أنه من تصـانيف صاحـبنا شمس الدين الشهرزورى لا غير.

---

(١) انظر كشف الظنون ١/ ٢٩١.

(2) Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Vol. I, p. 429.

(3) See "Cata;ogue of Arabia Manuscripts" by A. Mingana. p. 473. John Rylands Library, Manchester. U.K.

(٤) انظر كشف الظنون ٢/ ١٩٣٩.

(5) See "Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum" by Charles Rieu.

فلسفة الإشراق وسبب ترويجها:

كانت فلسفة ابن سينا معروفة لدى الناس ومنتشرة فى أنحاء العالم الإسلامى قبل ظهور حكمة الإشراق، ولكن الفقهاء والصوفية كانوا على خلافها، وفى القرن الرابع لما شاع علم الكلام وقوى مذهب الأشاعرة استأمل فلسفة اليونانيين وحصلت قوة ظاهرة لأهل السنة والجماعة، والشيعة كانت رغبتهم إلى العلوم العقلية أكثر من العلوم النقلية، فمالوا إلى الاعتزال.

والوجه الآخر لتقوية مذهب الاعتزال فى هذا القرن أن الخلافة العباسية صارت صعيفة والأمراء الشيعيين كانوا يميلون إلى الاعتزال، ولكن فى القرن الخامس لما طلع السلاجقة على مطلع الاقتدار وكانوا من أهل السنة والجماعة ومؤيدين للخلافة العباسية تقوى مذهب الأشاعرة.

فحينئذ ظهر الإمام الغزالى[(١)] ورفع علم فلسفته الإسلامية، وحصل لها موقع عظيم فى قلوب الناس، فرد على فلسفة اليونانيين ونجح فى أهدافه أى تغليظ فلسفة اليونانيين وإمالة أذهان الفقهاء إلى التصوف وتزكية النفوس، وهكذا طرء الزوال على علوم الفلاسفة فى المشرق.

ولكن لا تزال تترقى فى المغرب بواسطة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، حتى أن ابن رشد الذى كان داعيًا إلى فلسفة أرسطاطاليس لما كتب كتابه المشهور «تهافت التهافت»[(٢)] ردا على تصنيف الغزالى «تهافت الفلاسفة»[(٣)] كادت الفلسفة أن تحيى بحياة جديدة.

---

(١) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

(٢) انظر كشف الظنون ١/ ٥١٢.

(٣) انظر كشف الظنون ١/ ٥٠٩.

وبالجملة لما ضعف أساس الفلسفة وعمارتها بهجمات الإمام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى[1] على فلسفة اليونانيين تطرق حكمة الإشراق التى أسسها شهاب الدين السهروردى المقتول بامتزاج الفلسفة اليونانية وعلم التصوف، فعلم أنها ليست بفلسفة المشرق فحسب، بل هى تدعو إلى تزكية النفوس بمعاونة النور الإلهى.

والمراد بالحكمة عند الإشراقيين فلسفة مزجت بالتصوف فى حدود معتقدات الشيعة، وإن أهل الإشراق ينسبون أساس هذه الحكمة إلى إدريس النبى عليه السلام.

ولكن الحقيقة الثابتة أن ترقى هذه الحكمة إلى المدارج العلية السنية كان بهمة شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى المقتول فى سنةج ٥٨٧هـ = ١١٩١م وبجهاد جاهد فى سبيل إشاعتها بين الناس، حتى أنه صنف على هذا العنوان كتابه المشهور «حكمة الإرشاق»، وبين فيه الحكمة وطرقها والسبيل للحصول عليها بوضاحة تامة، ثم كتبت عليها عدة شروح، والمشهور من بينها هو شرح صاحبنا الشهرزورى الذى كان يغالب الظن تلميذًا خاصًا له وداعيًا إلى فلسفته وحكمته، فألف كتاب «شرح حكمة الإشراق» الذى نحن بصدد تحقيقه.

* * *

(١) هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

كتاب شرح حكمة الإشراق

كانت طبيعة فلسفة الإشراق مثار جدل لفترة طويلة. فمنذ بدايات القرن الثالث عشر أى بعد عام (١٢٨٨) كـتب شمس الدين الشهرزورى: إن فلسفة الإشراق هى فلسفة الفيض وهى تسـتند على الكشف أو هى فلسفة المشرقيين الفرس كـما تسمى ويضـيف موضحًـا أنها تعدل نفـس الشىء منذ أن كانت فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق ولذلك فهى مرتبطة بالإشراق والذى هو تجل لأنوار العقل فى مبـادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح لصـافية عند تحررها من مسألة الجسمانية.

اعتمد الفرس فى فلسفتـهم على الحدس والكشف، وقد فعل الفلاسفة اليونانيون نفس الشىء باستثناء أرسطو ومدرسـته والذى اعتمد الفكر والقياس المنطقى.

استطاع الشهرزورى أن يحيط بكلا من الميزات الأساسية لفلسفة الإشراق ومعظم النقاشات المهـمة التى تتصل بطبيعتها فلسفـة السهروردى تختلف عن سابقتها الإسلامية كفلسـفة ابن سينا فى إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فورى وحدس آنى حـيث يلعب الحدس دوراً أساسـيًا على كل من المسـتوى الأولى للإحساس، وفى شكل المعـرفة الصوفية المـباشرة للموجودات المتـعالية، والتى دعاها السهروردى فى كتابه بـ(الأنوار العقلية).

تقف فلسفته غالبًا على الضد بشكل حاد دائمًا فـيما يبدو فهى متحركة ومدينة إلى فلسفة مـا قبل الأرسطوطاليسية خصوصًا أفـلاطون وكالأفلاطونية

المحدثة فى أيام الإمبراطورية الرومانية، فإنه قد اعترف إن هذه الحكمة قد شرحت بشكل عام بصيغة رمزية فى الحكمة القديمة للأمم الأخرى وخصوصًا المصريين القدماء كما تتمثل فى هرمس (المثلث العظمة) والحكمة الفارسية القديمة والملوك الحكماء.

الجدل المتصور عادة فى تلك الفترة يتمثل بالضبط فى تلك الدرجة التى يجب أن ترى فيها فلسفة السهروردى كفلسفة فارسية، وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى يتمثل هذا الجدل فى ما إذا كانت فلسفة السهروردى يجب أن ترى كنظام فلسفى متكامل بالدرجة الأولى أو هى مجرد روحانية وعرفان.

يميز السهروردى نفسه فترتين فى تفكيره الفلسفى مقسومة بعلم أرسطو المبسوط فى المبدء الأساسى للمعرفة بالوجود وبقبوله بحقيقة الأشكال الأفلاطونية، وهناك الأعمال التى كتبت فى زمن ما قبل العقيدة الأرسطية وهناك الأعمال الأخيرة التى عكست أفكاره الإشراقية، وتنقسم أعمال السهروردى إلى أربعة أقسام مستوحاة من تحليل مؤلفاته ومن مقدمته لكتاب حكمة الإشراق وهى كالتالى:

١ - كتب السهروردى العديد من المؤلفات السابقة لتطوره الفلسفى وهى كما يبدو كانت على شكل تمارين.

٢ - المؤلفات الفارسية والعربية الصوفية، حيث كتب العديد من الأعمال التى تعالج موضوع التصوف وأفضل ما هو معروف هو القصص الرمزية المكتوبة بالنثر الفارسى وهناك الأدعية أيضًا.

٣ - مؤلفات الشباب الأرسطية وهى ثلاثة أعمال وسيطة وموجزة لعمله الفلسفى الكبير وهى (التلويحات) و(المقاومات) و(المشارع

والمطارحات) وقد كـتبت هذه المؤلفات بأسلوب ابن سينـا التقليدى لكنها تنتقد الأرسطية فى عدة نقاط.

٤ - حكمة الإشراق.

العـلاقات المتـبادلة بين هذه المؤلـفات كـانت موضـوعًا للجـدل والتى عكست تفـسيرات مـختلفـة عن طبيعـة مشـروع السهروردى الفلـسفى وبين الباحثين الغربيين، وتنقسم هذه التفسيرات إلى نظريتين رئيسيتين هما:

أولا: رأى امستشرق الفرنسى الكبـير هنرى كوربان والذى يرى مشروع السهروردى الفلسفى كـ(تصوف شرقى) ولذلك فـالأعمال الأرسطية (المشائية) كانت لكها مرحلة انتقالية صافية فى تفكيره.

ثانيًا: خلال المؤلفات الفلسفية تبرز حكمة الإشراق وحدها كتمثيل لفكر السهـروردى الناضج، المهم فى ذلك المؤلف هو ميـتافيـزيقيـا الضوء والظلام وبشكل عام العناصر المثيولوجية فى فكر السهروردى وفوق ذلك فإن القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية تعتبر مثلاً للمرحلة النهائية والعليا فى فكره.

معرفة السهروردى الأولى للثقافة كان عبر إيران القديمة:

إن تفسـير كـوربان ذا جذور ليـست حديثـة وهذه الجذور مـوجودة فى الزرادشتية الشرقية لفلسفة الإشراق الهندية (mughal) لذلك فإن تفسير كوربان الآنف الذكر قـد شرح ليس فى دراساته حـول السهروردى فـحسب، بل فى ترجمـاته أيضًا، وكذلك فى إضافـاته النقدية لأعمـال السهروردى فتـصوراته المسـتخـدمة لكلمـات مثل (تصـوف) و(مـشرقى) يعكس البـؤرة الأسطورية الساسية لتفسيرات كوربان.

ترجمته لفلسفة الإشراق تجاهلت المنطق وطبعاته الثلاث للمؤلفات الأرسطية (المشائية) (أو ربما كان من الأفضل القول، ضد الأرسطية) حذف منها المنطق والطبيعة وتحتوى على أقسام الميتافيزيقيا فقط.

طرق كهذه تقلل حتمًا من السمات الفلسفية لفكر السهروردى.

يرى الآخرون[1] أن منهج السهروردى هو منهج فلسفى بالدرجة الأساسية وتعتبر مؤلفات النضج الأرسطية (المشائية) كجزء من نفس المنهج الفلسفى كحكمة الإشراق.

فى مثل هذا التفسير فإن نقد السهروردى المنطقى والميتافيزيقى للأرسطية (المشائية) مركزى لمشروعه الفلسفى، حيث يقدم السهروردى ما هو فلسفى بالدرجة الأولى مع إعطاء مكان لاستعمال الرمز والخبرة الصوفية وهكذا فإنه يفسر ويقيم بمصطلحات فلسفية.

إن مجموعة النصوص فى فلسفة الإشراق تقدم بالطريقة التالية:

التلويحات، المقاومات، المشارع والمطارحات وفى النهاية أفضل ما عرف والذى يحمل اسمًا لنظام جديد عنوانه (حكمة فلسفة الإشراق) بونفس الطريقة كذلك هى ضرورة دراسة كل جزء من كل نص (المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا) لإكمال فهم فلسفة الإشراق، وهذ ما يعززه الشهرزورى فى تعليقه الإشاقى الشامل فى (شرح حكمة الإشراق).

---

(١) ومنهم الدكتور حسين ضيائى فى تقديمه لكتاب شرح حكمة الإشراق، ترجمة عمار كاظم محمد، والذى أخذنا عنه هذا التعريف بتصرف يسير.

المؤلفات الرمزية، كما لو كانت أدبية، تبدو كأعمال ليست مركزية أساسا لفلسفة الإشراق:

هذا المدخل إلى أعمال السهروردى والذى تبدو فيه معظم المؤلفات الأرسطية (المشائية) وفلسفة الإشراق كمجموعات مستقلة متماسكة يصدقها أمثلة من التقاليد الفلسفية الإيرانية المتأخرة وهى تناقش دائمًا ساتعمال السهروردى لمصطلح ابن سينا التقليدى، وتأخذه كمدخل للافتراق وهى بالضبط تلك النقاط التى هاجم فيها السهروردى ابن سينا والفلسفة الإسلامية التى سبقته مثل: أسبقية الماهية، الأشكال الأفلاطونية، مصطلح الوجود، رفض التعريف الأرسطوطاليسى وما يتعلق بها.

فى مصطلحات فلسفة الإشراق فإن تلك القضايا المأخوذة من جزء المنطق (وفلسفة المنطق) هى التى مال كوربان وأتباعه إلى إهمالها.

أشار السهروردى إلى فلسفة المنطق وهى جزء من مصدرين للفلسفة المثالية بمصطلحات مثل: الحكمة البحثية، طريق المشائين ومذهب المشائين، أما الجزء الآخر فهو (فلسفة الحدس) والذى له الأولوية فى تأسيس مبادئ الفلسفة والمصطلحات المستعملة لها مثل: ذوق، الحكمة الذوقية، العلم الحضورى وعلم الشهود كلها تشير إلى فلسفة الحدس لكنها تختلف حين تستخدم فى سياق تقنى.

هذا التمييز وضعه من قبل أرسطو فى التحليلات المتأخرة حيث يعطى الأولوية (للقياسات الأساسية المعروفة والمسموح بها) فى العلم.

تفسر فلسفة الحدس فى أغلب الأحيان (كتجربة صوفية) واتحاد فلسفة المنطق والحدس فى نظام موحد الذى هو - فلسفة الإشراق - كان إنجاز

السهروردى الرئيسى فى عيــون مؤرخى القرون الوسطى والشارحين للنصوص الإشراقية.

قضيــة فلسفة الإشراق ستلخص لاحــقًا لكن من المناسب أولاً أن نورد شيئًا حول العقائد الأساسية المميزة للسهروردى ومدرسته.

أولاً: عقيدة المعرفة بالوجود:

يشدد السهروردى على إن كــل معرفة تستلزم مصدرًا مــباشرًا ما، وهى مقابلــة لا تتوسط بين العارف والمعرف وبصــورة عامة فهو قــد رفض الآليات الوسيطة كطرق لشرح المصــادر المتنوعة للمعرفة وفى أقل تقــدير فإن ذلك قد استلزم رفض نظريات التــخارج والتداخل للتــصور وما يشابهــها من نظريات لتوضيح الأحاسيس الأخرى، أما على مســتوى المنطق فهو قد رفض التعريف الأرسطى الأساسى بإثباته أن جوهر (الأشياء) ممكن أن يدرك من خلال المعرفة المباشرة.

وفى أعلى تقــدير كان الحــدس يعــرف بنفس الطريقــة التى تعرف بهــا الموجودات مــا فوق الحســية. المعرفة بالوجــود تستحــضر أيضًا لحل صــعوبة التصورات الأرسطية (المشائية) للمعرفة الإلهية للأجزاء.

ثانيًا: عقيدة أسبقية الماهية:

يبدو أن السهروردى نفسه لم يستعمل هذا المصطلح وآخر ترجمة صنفت وجوده كـ(أسبقية الماهية) بالتناقض مع زعم ملا صدرا (لأسبقية الوجود) هذه القضية تظهر من تقسيم ابن سينا المشهور للماهية ووجود الشىء الحقيقى.

برهن السهروردى أن وجود التصنيف الذهنى الصحيح لا يتضمن الوجود الحقيقى المطابق له فى الأشياء المادية، بوكلمة أخى فإن المفاهيم الميتافزيقية كالوجود، الضرورة، الوحدة. . .إلخ، كانت مجرد اعتبارات عقلية والموجودات الفردية المادية فقط هى الموجودات الحقيقية.

يبدو من الواضح فى الختام أن السهروردى نفسه يرى أن السؤال حول الأشكال الأفلاطونية، قد أصبح هو القضية التى توحده وقدماء الفلاسفة ضد الأرسطية (المشائية)، وذلك فإنه يرى أن هذه الأشكال ليست كينونات معرفية لكنها تفسير ميتافيزيقى للنظام فى الكون فهو يستنبط هذه القضية بمصطلحات عديدة من خلال أفكار روحي.

تاريخ المدرسة الإشراقية:

إن أى تاريخ شامل لمدرسة الإشراق لم يكت لحد الآن ما عدا السنوات القليلة التى مكث السهروردى فيها فى حلب. فالمدرسة لم توجد كشىء منظم أو مجموعة مؤسسة بالمقارنة مع الفيثاغورثيين أو الأفلاطونيين الأوائل أو فلاسفة الإسلام.

يؤكد السهروردى فى حكمة الإشراق على أن الفهم الملائم لفلسفته يعتمد على القائم بالكتاب، أى خليفة السهروردى ومفسره، ذلك أنه يجب أن يكون هناك شخص مضمر فى مذهبه.

يعلق الشهرزورى على ذلك قائلاً إن رحلات السهروردى كانت بدافع البحث عن مثل هذا النظير الثقافى ولم يجده، حيث تفرق تلاميذ السهروردى بمقلتله ويبدو أننا لم نعثر على اسم أى واحد منهم.

انتشرت كتب السـهروردى بصورة واسعة بعد مقتله لكنا غـير مصحوبة بشرح سوى تفسير شفوى تقليدى.

الشهرزورى ودفاعه عن فلسفة الشهرزورى الإشراقية:

أول مدافع بارز عن فلسفة السهروردى كان الشهرزورى الذى اشتهر فى منتصف القرن الثالث عـشر الميلادى ، وكما يبدو فإنه كـان مؤلفًا للعديد من الأعمال المقروءة بشكل واسع.

لقد بقى الشهرزورى شخصيـة غامضة نوعًا ما وعلى العكس من بعض التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلمـيذًا مباشرًا للسهروردى، ولم يكن قد تعلم بواسطة أحد من تلاميذه لكن يبدو من الواضح فى مقـدمة تعليقه على فلسفة الإشراق أن معرفته بالسهروردى كانت عن طريق الكتب (القراءة).

عرف الشهـرزورى جيدًا من خلال ثلاثة مؤلفـات، والتى قرأت بصورة واسعـة لكن بعضها لـم تطبع (لحد الآن) وهى: الموسوعة الـفلسفية المسـماة (الشجرة الإلهية) وقـاموس السيرة الذاتية للفلاسفة القـدماء والإسلاميين على ضوء المبادئ الإشراقية المسمى بـ(نزهة الأرواح)[1] وكذلك تعليقه على فلسفة الإشراق.

شرح الشهرزورى لحكمة الإشراق وأثره:

تعليق الشهرزورى على فلسفة الإشراق كان الأساس لتعليق قطب الدين الشيرازى العالم المعروف والذى كان تلمـيذًا لنصير الدين الطوسى، حيث إن

---

(١) طبع هذا الكتـاب عدة طبعـات إحداها بتحـقيـقنا تحت عنوان «تواريخ الفلاسـفة والحكماء» - نشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨.

تفسيره قد ضم وحل محل تفسير الشهرزورى، وأصبح الواسطة التى من خلالها أصبحت الفلسفة الإشراقية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين.

تأثير السهروردى كان واضحًا فى موسوعة قطب الدين الفلسفية بالفارسية والمسماة (درة التاج).

الشارح المبكر الآخر لفلسفة الإشراق كان اليهودى المتحول إلى الإسلام ابن كمونة، حيث كان كتابه (الجديد فى الحكمة) جزء من الفلسفة الإشراقية والذى كتب شرحًا على مؤلفات أخرى للسهروردى كالتلويحات.

فى القرنين التاليين كان هناك فراغ فلسفى على الرغم من الشروحات التى كتبت حول مؤلفات السهروردى بواسطة غياث الدين دشتكى وجلال الدين الدوانى.

فى حوالى بداية القرن السادس عشر الميلادى لم يعرف إلا القليل حول فلسفة تلك الفترة، لكن الإحياء الرئيسى لفلسفة الإشراق كان مقترنًا بما تسمى بـ(مدرسة أصفهان) فى نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر والذى رافقه الرغبة فى إحياء العلم الزرادشتى فى الهند فى نفس الفترة.

لقد برز الاهتمام بالسهروردى من قبل طلاب مدرسة أصفهان، والذى كان اهتمامًا فلسفيًا كبيرًا. لقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردى هو المير داماد (١٠٤٠ هجرية ١٦٣١ ميلادية)، حيث اعتبر تلميذه ملا صدرا (صدر المتألهين) من أهم الفلاسفة الإسلاميين فى الفترة التى تلت، حيث إنه انفرد عن المير داماد والتقاليد الإشراقية ببعض النقاط الهامة، وأهم قضية كانت هى

الحقيقة وأسبقية الوجود، بينما اعتبر السهروردى وأتباعه الوجود اعتباريًا (وجود سببى) ينتج بنشاط العقل، لكن ملا صدرا اعتبر أن هناك نوعًا عميقًا من الوجود لم يطبقه السهروردى فى نقده لابن سينا، ولذلك فإنه من الطريف القول أنه فى التقاليد الفلسفية الإيرانية أن هناك جناحان للتقاليد الإشراقية:

الأول: ظل وافيًا للسهروردى فى قضية أسبقية الماهية.

والآخر: يقوده ملا صدرا والذى ينتقد السهروردى فى عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون عن أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التى وضعها السهروردى من قبل.

ومنذ ملا صدرا انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين لـ(ملا صدرا) وبين رافضين لنقد ملا صدرا للسهروردى، مع رجحان كفة المؤيدين عمومًا، حيث تجد كلا المدرستين فى إيران إلى يومنا هذا.

ما زالت فلسفة الإشراق تدرس فى الأكاديميات اللاهوتية فى الهند. لقد ألهمت السمات الميثيولوجية لكتبات السهروردى مجموعة من المثقفين الفرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتى أدهر كيوان.

بالنسبة لهم فإن السهروردى بتلميحاته لعقيدة النور والظلام التى استمدها من الفرس القدماء قد كسب احترامًا ثقافيًا للحكمة الزرادشتية، والذى بدأ فى نتاجات هذه المدرسة كـ(الدساتير) و(دابستان المذهب).

والتعبير الفلسفى الأكبر عن المدرسة الهندية يوجد فى تعليق (هراوى) الفارسى على فلسفة الإشراق، أما فى الأجزاء الغربية من العلام الإسلامى

على الرغم من تلخيص أجـزاء من فلسفة الإشراق موجـودة فى خزانة الوزير لسـان الدين ابن الخطيب (٧٧٦ هجرية/ ١٣٧٥ مـيلادية)، وأمـا فى فلسـفة القرون الوسطى الأوروبية فلم يكن لها تأثير على الإطلاق.

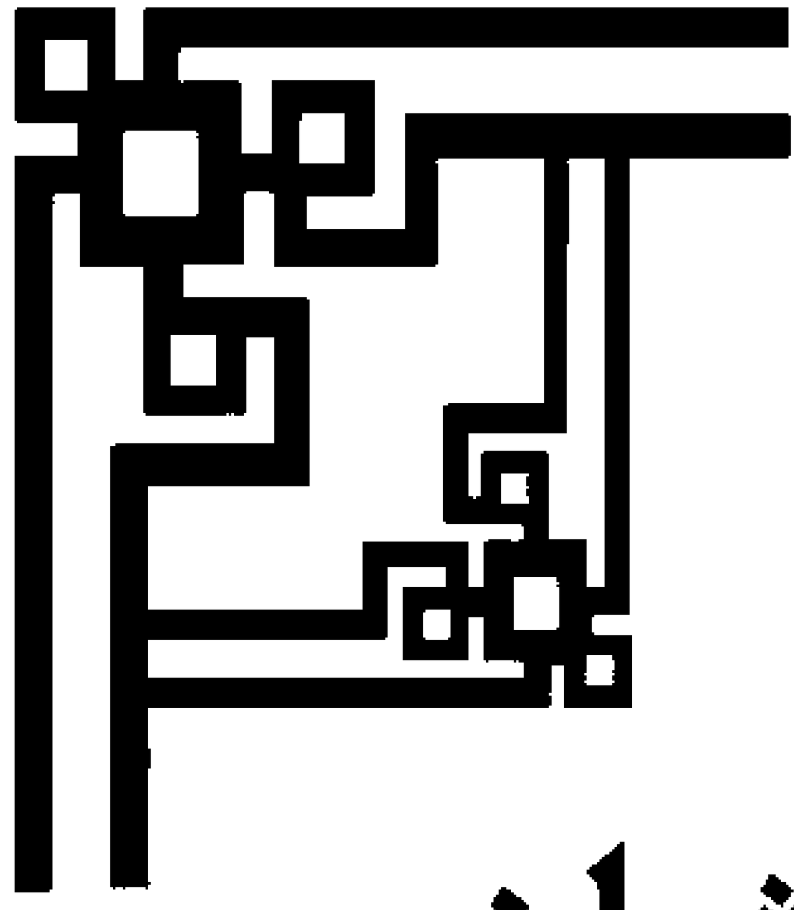
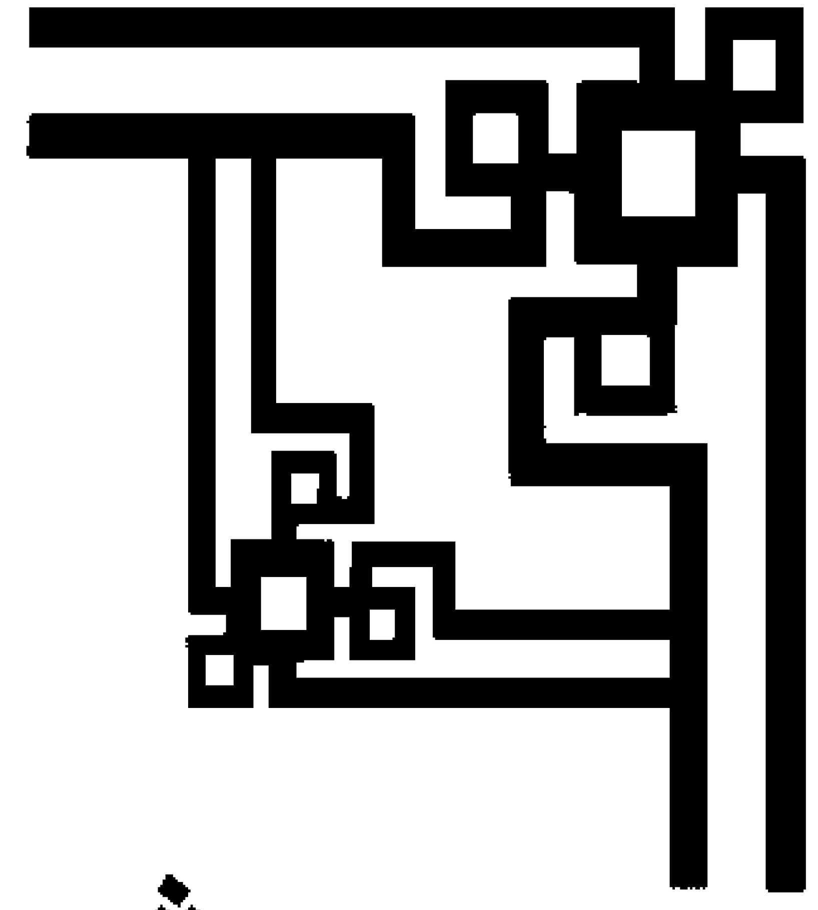
* * *

المصادر:

1 - The Illuminationist Philosophy.

2 - Autor: Hossein Ciai - Introduction of his book Himat al - Ishraq, The Philosophy of Illumination.

مقدمة شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد الشهرزورى مع مقدمة وتصحيح حـسين صيائى، مؤسسة مـطالعات وتحقيقات - طهـران، ترجمة: عمار كاظم محمد - موقع عراق الكلمة.

شرح حكمة الإشراق

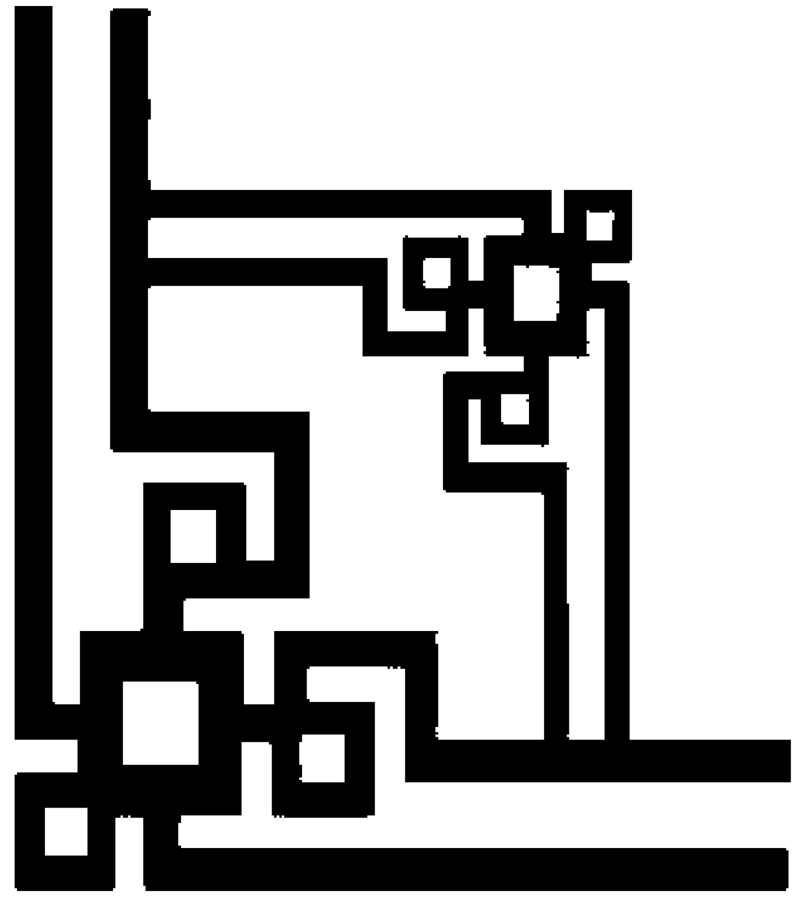
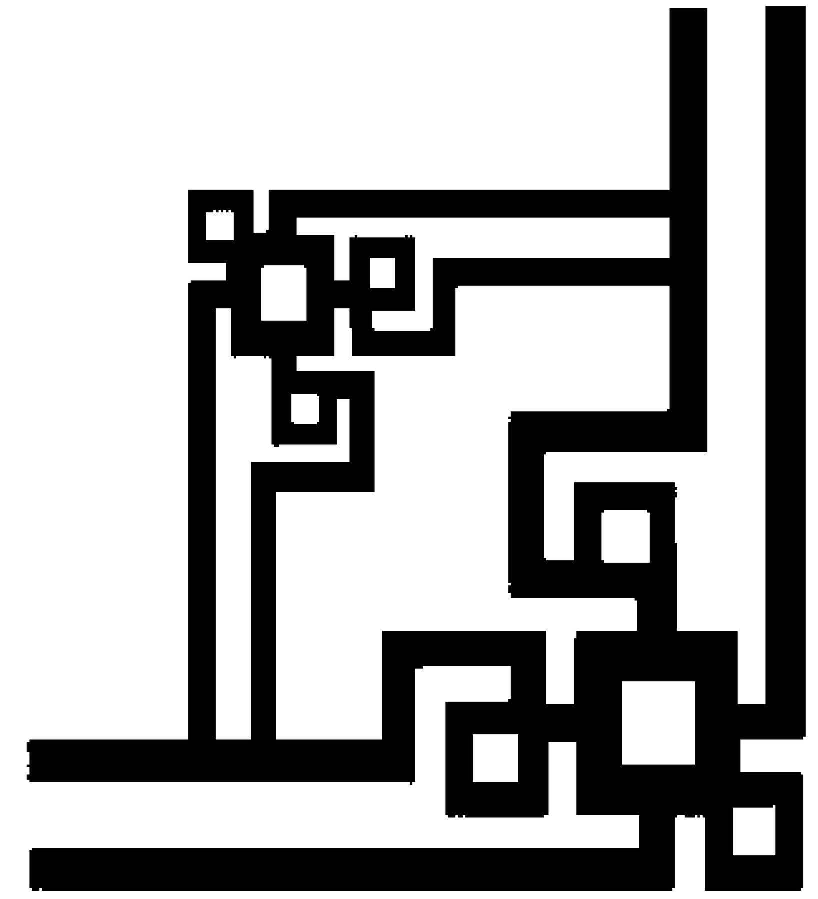
تأليف

شمس الدين محمد شهرزوري

النص المحقق

تحقيق

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار توفيق على وهبه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

اللّهم يا لطيف، يسّر ولا تعسّر، بسم الله الرّحمن الرّحيم

سبحانك يا فائض الجود الأزلى، وناظم الوجود السرمدى، وواهب الذوات الشريفة القدسية، ومكمّل النفوس النفيسة الإنسية، ومحرّك الكرات الفلكية بالأشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الأركان السفلية بالقوى العاليّة الفعليّة.

فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صورا مختلفة الاستقامة والانعواج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الأمشاج.

ثم تمّمت الوجود بالإنسان المنعوت بالابتهاج والانحراج، تباركت فى بهاء جلالة وحدانيّتك فلا انتقال، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيّتك فلا زوال.

لك خشعت أسماعنا وأبصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا وأشباحنا خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك الشمّ الصعاب ليس لذاتك المقدّسة النورانية حدّ محدود، ولا لقدم إحسانك أمد معدود، ولا لهويّتك اللاهوتية نعت موجود، ولست ذا والد ولا مولود.

فالقوى الوهمية عاجزة عن إدراكك وتقدّرك، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزّهك عن النهاية.

وكيف لا يكون كـذلك، وقد تحـيّرت فى كنه عظمتـك عقول العـقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من أنوارك أفهام الفهماء؟ غرقت فى أبحر لجج سناء مـعرفـتك ألباب الألبـاء، وخرست فى التـعـبيـر عن أحوال ربوبيـتك ألسن الفصحاء والخطباء.

فلك الحمد على ما أسبلت من الغطاء ودفعت من البلاء.

ولك الشكر على مـا أوليت من النعـمـاء وجلوت البصـر عن الظلمـة والعماء، حمدا يرفعنا عن حـضيض الكدر إلى أوج الأنوار والأضواء ومصدر الجود والسخاء.

وأشـهد أن لا إله إلا الله وحـده لا شريك له شـهادة تطهّـرنا من دنس الطبائع والأهواء، وتجذبنا إلى عوالم الفسحة والفضاء.

ثم الصلاة والسلام على ملوك حضاير القدس، ورؤساء بقاع الإنس، لا سيّـما المبعـوث إلى العرب والعـجم والمخصوص بالشـرف والكرم، محـمد المصطفى أفضل الأنبياء والأولياء وأعظم السـالكين والأصفياء، صلّ الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم المهتدين، ورجوم الشياطين، وسلّم تسليما كثيرا.

وبعد،،،،

فإن المقـصود من هبـوط النفس الناطقـة من العالم العلوى العـقلى إلى العالم السفلى الظلمـانى لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيـقية لخلوّها فى أوّل الأمـر عن ذلك، ولما لم يمكنها الوصـول إلى تلك العلوم إلا بعـد الكدّ والاجتهاد فى زمان طويل وذلك لا يكون إلا بمعاونة البدن وقواه.

والبدن لا يقـوم إلا بالأغذية والملابس والمساكن ومـا يتبعهـا من الأمور

اللذيذة؛ فوجب أن تكون هذه الأشيـاء مقدّرة محدودة مضـبوطة بالاعتدال، لئلاّ تخرج عنه إلى أحد طرفى الإفراط والتـفريط. فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللّذات البدنية وبسبب ذلك تقـوى علاقتها ويشتد ميلهـا إلى عالم الغربة، فتـخرج بذلك عن الكمال. وبالثـانى يحصل إتلاف البدن الذى بقائه سـبب لتحصيل الكمال المؤدى إلى الاتصال. فلهـذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق، ضمنا وتبعا، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة، والشهوة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها فى الحال عن تحصيل العلوم.

وعلى تقدير الحصـول أيضًا تتمكّن فى جوهر النفس محـبة هذا العالـم الدنىء وتسـتحكم لهـا العلاقة، وذلك مـوجب للآلام زمانا وعـدم خلوص اللّذات العقلية.

فإذا فارقت النفس البدن منقـوشة بحقائق[1] الموجودات ومرتسـمة بها منقطعة العلاقة عن العالـم السفلى وضعفه عرّج بها إلى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الأوفى، ملتـذة بالجمال الأزلى ومـسرورة بالبهـاء الأبدى، لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام.

وقـد قيل أن الجنسـيّة علة للضمّ وإن فـارقت بالعكس فـحالهـا يكون بالعكس. وإذا علمـت أن كمـال الأنس بالعلوم الـنظرية وأن العلم بالحكمـة العـمليـة نظرى أيضًـا، وأن تهذيـب الأخلاق إنما جـعل لتـفـرّغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الإنسانية مقرونة بتحصيل العلوم.

(١) فى الأصل: حقائق.

ولما كانت العلوم تنقسم بـالقسمة الأولى إلى قسمـين: حقيقية وعـرفية اصطلاحية، وأعنى بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم، لأن تغيّر العلم تابع لتغيّر المعـلوم، فإذا كان المعلوم غير متغـير فالعلم به كذلك. وهذا كالبارى تعالى، والعقول والنفوس والافلاك والكليّات والعناصر والمركّبات.

وأما العلوم العرفـية الاصطلاحية، فمـا يقابل العلوم الحقيقـية أعنى ما يتغـيّر العلم (به) ويتبـدل بتبدّلـه وتغيّره. وهذا كـالنحو، واللغة، والأشـعار والخطب، والرسائل، وأمـثالها من الآداب، فإنهـا تتبدّل وتتغـيّر عند اندراس تلك الأمة والشريعة المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. وأعظم الأسباب فى اندراسها زوال الملك عن تلك الأمة والملة واستيلاء المخـالفين لها عليها، كما اندرس فى زماننا هذا نحو اليونان وأشعارهم ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التى كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الأمم السالفة.

وأما علم الفقه، وأنه علم سياسة المدن، فبكليّته لا يندرس وإنما تندرس بعض الفـروع وتتبدّل الأحـكام وتتغيّـر وتنتقـل من أمة إلى أمة. وكـذا علم أصول الفقه وإن كان فى هذا سرّ سنشير إليه فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن الكمال الحقيـقى إنما يحصل بالعلم الحقيقى الثابت بحسب ثبـات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسـه بعد المفارقة. وأما مـا لا ثبات له فلا تحـصل مشاهدته بـعد المفارقـة فلا يحصل به كـمال حقيقى وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهمى.

وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بـالعلوم الحقيقية دون غـيرها، فنقول أن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية.

فالقسم الأول: يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم

دليل قياسى أو نصب تعريف حدّى أو رسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلقة تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية.

وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كأغاثاذيمون، وهرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم. وهؤلاء وإن كانوا (قد) أكثروا كدّهم فى الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها يقوى أمام البحث، أرسطو، على التهذيب والتفصيل ولهذا قال المعلم الأول: "إن الأولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وإن أخطئوا فى بعض الأمور الطبيعية فقد أحسنوا فى حل الأمور الإلهية".

ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا، لأن أرسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرئاسة إلى ذلك.

ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قريب من زماننا هذا. ولما امتدّ الزمان وطال العهد ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل إلى معاينة الأنوار المجردة ولطافة مأخذهم فى مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، وانطمست أدلّتهم وحرّف عليهم غيرها إلى ذلك.

وتضاعف ذلك أيضًا إلى الزمان المذكـور حتى أن بعض المستعدين، ممن لا يرضى بالبحث الصرف، أراد أن يحصل شيئا مـا من الحكمة الحقيقية على ما ينبغى فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص إلى المطلوب.

ولم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمـة من أفق اليقـين، وأشرقت أنوار الحـقائق[١] من المحل الأعلى بظهور مـولانا سلطان الحقيـقة ومقـتدى الطريقة، مظهـر الدقائق[٢] وفائض الحقائق[٣]، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمنخرط فى سلك عالم الجبروت، بقية السلف سيد فضلاء

الخلف، وأفضل المتقدمين والمتأخرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين السهروردى قدّس الله نفسه وروّح رمسه، وشرع فى إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار وتفصيل ما أجـملوا وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا، وحلّ ما انغلق وأشكل وإحياء ما مات ودثر.

وشـمّـر عن سـاق الجدّ فـى التـعصب لـلحكمـاء الأول والذبّ عنهم ومناقضة من ردّ عليـهم، وبالغ فى نظرتهم أشدّ مبالغـة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عمى وحيرة، لكن بكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وأبحاث صـحيـحة تامة. فـانه، رضى الله عنه، كان مـبرزا فى الحكمـتين، الكشفية والبحـثية، بعيد الغور فيهمـا لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه.

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: الدقايق.

(٣) فى الأصل: الحقايق.

نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحد سواه لا من الحكماء ولا من أهل الذوق.

وذلك يدلّك على أن له قدما راسخا فى الحكمة ويدًا طويلة فى الفلسفة وجنانًا ثابتةً فى الكشف والذوق فى فقه الأنوار كما قال:

آيات نبوّة الهوى بى ظهرت قبلى كتمت وفى زمانى اشتهرت[1]

وإنما تقف على هذا كله إذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض أسرارها وأحوالها.

وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيّما كتاب "حكمة الإشراق" المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التى لم ير على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأتقن فى العلم الإلهى وغيره فهو الخطب العظيم والأمر الكريم إلا أنه كنز مخفى وسرّ مطوى وله طرق مخصوصة تصل إليه منها وقلّ من يسلكها ويعرفها ولم يتيسّر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحلّ رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم بكلمات المشائين، فلا جرم بقى هذا الكتاب مهملا متروكا لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه.

ولما يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقائقه ودقائقه واتّضح بالنظر المستقصى غثه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله، وكنّا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زمانا طويلا لا بخلا وشحّا بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثه ولقلّة الطالبين

---

(١) من جملة أبيات منسوبة للسهروردى - كتابه حكمة الإشراق تصحيح: هنرى كوين - هامش ص ٢٧.

المخلصين والمستعدين الفاضلين، ولموت العلم والحكمة وقلّة أهل الفضل والعقل وكسود سوق الحكمة فى هذا الزمان.

إلا أنى لكثرة الأسفار والجولان فى البلدان وكثرة تحريك المستعدين والأفاضل وذوى الأنفس الزكيّة والهمم العالية ظهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفى كتبه وكلامه وعظمت دواعى الأذكياء فى تحصيل حكمه وقلائده، وتوفّرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيّما كتاب "حكمة الإشراق" الذى لا يليق الشروع فيه إلا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب.

ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب أصحّ منه فى العلم الإلهى والسلوكى، فلمّا كان الأمر على هذا رأيت أن أحرّر شرحا جامعا لأصوله وفروعه محتويا على قواعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذبا من القشور والفضول مشتملا

على الأبواب والفصول سالكا فى ذلك إيضاح غوامضه وعويصه، وموضحا حلّ نكته ونصوصه، وكاشفا عن رموزه وإشاراته، وباحثا عن عيون قواعده وإيماءاته، طالبًا فى ذلك كله تحقّق الحقّ وإصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل، للسالكين إلى جناب القدس، وحضرة الأنس، المتطلعين إلى الحضرة الإلهية، الراقين إلى المعارج العلويّة.

راجيًا بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد والثواب المؤبّد.

وما توفيقى إلا بالله، عليه توكّلت وإليه أنيب.

مقدمة السّهروردى لكتاب حكمة الإشراق

قال الشيخ الإلهى قدّس الله نفسه وروّح رمسه:

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

جلّ ذكرك اللّهم وعظّم قدسك وعزّ جارك وعلت سبحانك وتعالى جدك! صلّ على مصطفيك وأهل رسالتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيّد البشر الشفيع المشفّع فى المحشر عليه وعليهم السلام. واجعلنا بنورك من الفائزين، ولآلائك من الذاكرين ولنعمائك من الشاكرين.

وبعد، اعلموا إخوانى أن كثرة اقتراحكم فى تحرير "حكمة الإشراق" أوهنت عزمى فى الامتناع وأزالت ميلى إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا حق لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يفضى عصيانه إلى الخروج عن السبيل، لما كان لى داعية الاقدام على إظهاره، فإن فيه من الصعوبة ما تعلمون.

وما زلتم يا معشر صحبى، وفّقكم الله لما يحبّ ويرضى، تلتمسون منّى أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لى بالذوق فى خلواتى ومنازلاتى. ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو

(١) البسملة من نسخة أخرى.

كمل وليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذى هو ﴿بِالأُفُقِ الْمُبِينِ ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾[1] وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم باب المكاشفات وانسدت طرق المشاهدات.

وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفى أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشّائين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بـ "التلويحات اللوحية والعرشية" المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصت فيه القواعد مع صغر حجمه، ودونه "اللمحات"[2]، وصنّفت غيرهما.

ومنها ما رتّبته فى أيام الصبا[3]. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل أتعابا فى التحصيل.

ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا، ما كان يشككنى فيه مشكك.

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله عزّ وجلّ، وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل أنباذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز.

(١) سورة التكوير - الآيتان ٢٣، ٢٤.

(٢) قمنا بتحقيق كتاب اللمحات - تحت الطبع.

(٣) فى الأصل: الصبى.

وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشتر وبزرجمهر ومن قبلهم.

وهى ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظن أن الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله فى أرضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والأرض.

والاختلاف بين متقدّمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى أصول المسائل. والمعلم الأول، وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الازدراء بأستاذه[١].

ومن جملتهم جماعة من أرباب السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمون وهرمس وإسقلينوس وغيرهم.

والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهى هذه: حكيم إلهى متوغّل فى التأله عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التأله حكيم إلهى متوغّل فى التأله والبحث؛ حكيم إلهى متوغّل فى التأله متوسط فى البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغّل فى البحث متوسط فى التأله أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث طالب للتأله فحسب طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة

---

(١) فى نسخة أخرى: بأستاذيه.

الله؛ وإن لم يتفق، فالمتوغّل فى التأله المتوسط فى البحث وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغّل فى التأله عديم البحث. ولا تخلوا الأرض عن متوغّل فى التأله أبدا.

ولا رئاسة فى أرض الله للباحث المتوغّل فى البحث الذى لم يتوغّل فى التأله، فإن المتوغّل فى التأله لا يخلوا عنه العالم وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقى ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا، وقد يكون خفيا، وهو الذى سمّاه الكافة "القطب"، فله الرئاسة وإن كان فى غاية الخمول.

وإذا كانت السياسة بيده، فيكون الزمان نوريا؛ وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهى، كانت الظلمات غالبة. وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله ثم طالب البحث.

وكتابنا هذا لطالبى التأله والبحث، وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله. وأقلّ درجات القارئ[١] لهذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهى وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا.

فمن أراد البحث وما فيه فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشراقية بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية.

فإن من هذه القواعد ما تتبنى على هذه الأنوار حتى أن وقع لهم فى الأصول شك يزول عنهم بالسلم المخلّعة. وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنا

(١) فى الأصل: القارى.

بعض أحوالها ثم بنينا عليهــا علوما صحيحة، كالهيئــة وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيــات أشياء ثم نــبنى عليها العلوم الإلهــية. ومن ليس هذا ســبيله فليس من الحكمة فى شىء وستلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مــختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العــدد كثــيرة الفــائدة وهى كافــية للذكى ولطالب الإشــراق. ومن أراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع[١] إلى الكتب المفصّلة.

ومقــصودنا فى هذا الــكتاب ينحــصر فى قســمين: "القــسم الأول فى ضــوابط الفــكر"، وفــيــه ثلاث مـــقــالات: "المقــالة الأولى فــى المعــارف والتعريف"، وفيها ضوابط سبعة.

***

(١) فليرجع.

شرح مقدمة السّهروردى

قال الشيخ الإلهى والمتأله الربانى، إمام الحكمتين القائد إلى السعادتين مظهر أسرار الحكماء المتألهين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين المؤيد بالملكوت، والمتراقى[1] بفكره إلى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى، أشركنا الله فى صالح دعائه.

قوله السهروردى "جلّ" من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأمر؛ يقال "جلّ فلان فى عين فلان" إذا عظم عنده وعزّ فى قلبه وذكر الله هو ما يذكر بها من الأسماء والصفات الواردتين فجلت طهارة البارى تعالى.

و"المجردات" إنما هو تنزيهها عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية بمعنى أنه ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوعا من التعلق.

فالمجردات العقلية وإن كانت منزّهة عن ملابسة الأجسام إلاّ أنّ البارى جلّ شأنه وعظم كبريائه أشدّ الأشياء مجردا وأتمّها تبرّيا وهو الغنى المطلق المستغنى عن غيره، الغير مستغنى عنه.

فصحّ أنه عظيم القدس كامل الطهارة، وإن غيره ملوّث بشىء من النجاسات ولو لم يكن إلاّ الإمكان الذى هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر.

(١) فى نسخة: الراقى.

"وعزّ جارك"، العـزّ هو المنع والقوة عزّ فلان، إذ أقوى جـانبه وامتنع عن الذلّ والدنائة[1]؛ وكلما بعد الشخص عن الهيـولى والأجسام السفلية عزّ وقوى وامتنع عن لوازمها، أعنى الذلّ والآلام؛ وكلما ارتقى فى مراقى العلل العقلية كان أعظم عزّا وأكمل.

ولما كـان البـارى، عـزّ سلـطانه، غـاية الغـايات وعلة الـعلل ونهـاية الموجـودات، فلا أعـزّ من جاره ولا أعظم وأفـخم من داره التى هى حظيـرة القدس ويلزم بالضرورة أن يـكون جاره مجردا تام التجـرد، لأن قرب البارى وبعده ليس بالمسـافة والمكان، بل بالمعنى والصـفة. فكلما كـانت الذات أشدّ موصـوفيـة بصـفات الكلام فـهو أشـدّ قربا وتجـاورا، وكلما كـان بالعكس فبالعكس.

و"علت سبحاتك"، علت ارتفعت، وسبحات[2] الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره. ومعناه أن جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت إلى غاية ليس وراءها[3] غاية ولا نهاية ليس وراءها[3] نهاية، فارتفـع وعلا على سائر الممكنات لأن نور ما عداه منه وعظمته وجلاله رشح من جلالته وعظمته.

ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، "أنّ لله تعالى سـبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره".

معـناه: لو رفعت الحُـجب النورانية، التى هى المجـردات ومتـعلقاتـها والماديات وأحوالها، لأحـرقت السبحات، أعنى نور ذاته المقـدسية التى أدرك البصر البارى تعالى، وإحراقه فناه فى نور قيوميته.

---

(١) فى الأصل: والدناءة.

(٢) فى الأصل: سبحان

(٣) فى الأصل: ورائها.

و"تعالى جدّك"، أى سمت عظمتك ومنه قوله، عزّ وجلّ، ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾[1]، أى علت عظمة ربّنا. يقال "جدّ فلان فى الناس"، أو عظم فى أعينهم وتفخّم فى صدورهم ومنه قول أنس بن مالك كان إذا قرأ الرجل "البقرة" و"آل عمران"، "جدّ فينا"، أى عظم فينا، وجلّ فى أعيننا.

و"المصطفين" جمع مصطفى، وهو المختار من خلاصة البشر وصفاوته، فكأنه قال: أرحم المختارين والخواص من البشر، لأن الصلاة من البارى تعالى "رحمة"، ومن الملائكة "استغفار"، ومن البشر "الدعاء".

"واجعلنا بنورك من الفائزين"، فاز بالشىء إذا حصل ذلك واتصل به والفوز بنور البارى هو الاتصال به ومشاهدته ومعاينته والفوز بنوره وقد يكون بالاتحاد والاتصال بنفس ذاته ونوره وقد يكون ببعض المجردات، فإنها أيضًا من نوره، بل كل ما فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح من فيضه.

و"الفوز"، هو النجاة. "ولآلائك"، أى ولنعمك الباطنة.

و"من الذاكرين"، أى من المنصورين لها فى القلب أو الناطقين لها باللسان. والفرق بين الآلاء والنعم أن الآلاء هى النعم الباطنة، والنعم هى الظاهرة، وكلما أدرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو من النعم الظاهرة، وكل ما أدرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمور الموافقة هو من النعم الباطنة.

---

(١) سورة الجن - آية ٣.

قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾(١) وحقيقة شكر النعم هو استعمال كل شيء فيما هو الأصلح والأرفق، كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والنفوس فى تحصيل كمال النفس وفيما يؤدى إلى الكمال.

وأما "الاقتراح"، فهو الطلب والسؤال الملزم ونعنى بحكمة الإشراق، أى حكمة الكشف ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضًا يرجع إلى الأول فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق.

فنسبت حكمتهم إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعاتها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية.

وكان اعتماد الفارسية فى الحكمة على الكشف والذوق وكذا قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس. و"وهن العزم" ضعفه، ومعناه أن الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لزوال الميل إلى "الإضراب عن الإسعاف".

و"الإضراب" عدم الالتفات، و"الإسعاف" هو العطية. "ولولا حق لزم"، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء أن يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا.

و"الكلمة السابقة" هى ما قدر وقضى فى الأزل. و"الأمر الوارد من محل" هو العالم العلوى الروحانى "يفضى عصيانه"، أى مخالفته إلى أن يخرج عن طريق الحق. لما كان جواب الولاء "فإن فيه من الصعوبة ما تعلمون"، وكيف لا يكون هذا العالم صعبا وهو وراء المحسوسات

(١) سورة لقمان - الآية ٢٠.

والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبـائع الإنسية وإدراك هذا العالم يحتاج إلى قياس صـحيح وكشف صريح وكـل واحد منهما له مـوانع ومغالط فيـه شبه وشكوك يعسر على أكثر البشر التخلص منها إلا من أيّده الله بروح قدسى تراه الأشياء كما هى.

ولهذا قـال أرسطوطاليس "من أراد أن يشرع فى علمنا هـذا فليستـجد فطرة اخرى"، يعنى يجب عليه أن يعتاد أن لا يتـبع المحسوسات والمتوهّمات والأمور المـعتـادة. وإلى هذه الصعـوبة أشار سـقراط بقـوله "لا يعلم العلم الإلهى إلا كل ذكى صبور".

وقلّما تجتمع الصفـتان إلاّ على الندرة، لأن الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة، والصـبر يكون من ميله إلى البرودة وقلّما يتـفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به.

قوله "تلتمسون"، تطلبون، "أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لى بالذوق" وبالتجرد والكشف والرياضـة فى الخلوات، أى فى حال إعراض عن الأمور البـدنية والأحوال المادية والاتصـال بالمجردات النورية الروحـانية، لأن حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والاّ فلو كان فى بيت خال عن الإنس لكانت القوة الوهمية والخيالية عمالتان، فهو فى ضد الخلوة أعنى فى فرقه. ونازلا فى "المنازلات" عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أمورا شريفة علوية.

وبالجملة تكـون عبارة عن اتصـال النفس إما بعلم الربوبيـة، أو ببعض العقول الملكوتية فمنه منازلة أنا وأنت، ومنازلة أنا ولا أنت، ومنازلة أنت ولا أنا، وغير ذلك.

وما هو مذكور فى كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم "نزل به أمر من الأمور" ومنه قـوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[1]، الذى هو العقل الفعّال.

قوله "ولكل نفس طالبة قسـط من نور الله قلّ أو كثر"، أى لما سألونى أن اكتب لهم ذوقى وما حصل لى وأنا رجل سالك طالب. قال "ولكل نفس طالبة قسط"، فأنا أكتب لهم ذلك القسط.

وبعد استيفاء ذلك عليك أن تنظر فى كميتـه وكيفيته أهو قسط الفضلاء العظماء والمنتهين الواصلين، أم قسط الفقراء المبتدين؟

وإنما كان لكـل نفس قسط، لأن الطالب يبـتدى من الحواس ثـم يترقّى ويتـرفّع إلى عالم النـفس، ثم إلى عالم العـقل على المراتب، ثم إلى عـالم الربوبية فبحسب سمو السالك وارتقائه وارتفاعه إلى أعلى المراتب، يشتدّ نوره ويعظم، وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد.

ولا بدّ من وقـوف السالك فى بعض المـراتب الجليلة أو الحقـيرة وكـذا "لكل مـجتهـد ذوق نقص أو كمل"، وذلك لأن المجـتهـدين يشتـركون فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت.

فإن كانت المراتب عـالية فهو فى أكمل الأذواق وإلا فهو فـى أنقصها. "فليس العلم وقفـا على قوم" إشارة إلـى قوم يقولون أن الحكمـة كانت عند الأوائل وكذا التصـوّف، وإن المتأخرين لا يبلغون مرتبـة الأوائل، فردّ عليهم بقـوله "فليـس العلم وقـفـا على قـوم ليـغلق باب المـلكوت"، أى العـالم الروحانى، "ويمنع المزيد"، أى يمنع أن يزيد المتأخر على المتقدم.

(١) سورة الشعراء - الآية ١٩٣.

ثم أضرب عن ذلك بقوله "بل واهب العلم"، أى العقل الفعّال "الذى هو بالأفق المبين"، أى فى أفق عالم العقل أى فى حدّه ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(١)، الغيب ما غاب عنك من العلوم الخفية والانذارات الكونية بضنين بخيل "وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد".

ولهذا قال، صلى الله عليه وسلّم: "خير القرون قرنى" لأنه ﷺ كان أجلّ المجتهدين، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من أصحابه وأتباعه وهكذا كل ما مضى وذهب يقلّ الخير ويضعف الاجتهاد.

وإنما ذكر "البساط" هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند العقود عليه من سائر الأمور الاجتهادية وغيره "وانقطع فيه سير الأفكار"، وهو الحكمة البحثية المستعمل فيها الحدود والأقيسة المنطقية التى هى آلة للفكر.

و"الفكر" ترتيب مقدمات ترتيبا خاصا ليتأدى منها إلى المجهولات. "وانحسم باب المكاشفات"، أى انقطعت فيه الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات وأحوالها العقلية.

وربما أرادوا بـ "المكاشفة" ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الترتب، وقد يعنون به ما يحصل بالإلهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر وطلب وربما أرادوا بـ "الكشف" ما يحصل بين النوم واليقظة. "وانسد طريق المشاهدات" وهى أخص من المكاشفة والذوق بينهما فرق ما بين العام والخاص.

قوله "رتّبت قبل هذا الكتاب وفى أثنائه"، يدلّ على أن "اللمحات"

(١) سورة التكوير - الآية ٢٤.

و"التلويحـات" و"المطارحات" شرع فـيها قـبل "حكمة الإشـراق" أى قبل إتمامها شرع فيـها ثم تممها فى أثنائها عند معاوقـة الأسفار والملال والانقباض وغيرها من الإعراض. والذى رتّبه فى أيام الصبى، كأكثر رسائله[1]. "وهذا سياق آخر" لأن سـياق المشائين هو البحث الصرف ومـعولهم على البرهان. وهذا السيـاق مبنى على الذوق والكشف ومشـاهدة الأنوار، وطرق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبط وإنمـا كان كذلك لأن المنطق المذكور فيهـا موجز مجرد محذوف عنه الحشو والفروع الكثيـرة القليلة الاستعمال، وإيضاح أشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة غاية التهذيب على ما ستعرفه.

وإذا كان كذلك فيكون "أنظم وأضبط" وكذلك الطبيعى والإلهى لظفره بأمور جليلة شريفـة بها تمّت الحكمة وكملت الفلسفة وكانـت مضطربة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوى الحسية والخيالية وحذف أمور لا طائل تحتها طالت الفلسفة بها من قلّة العنى وكثرة الخبط والاضطراب.

ويلزم من ذلك أن تكـون هذه الطريقـة "أقلّ أتعـابا فى التـحـصـيل" لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدها، عن زبدها على ما ستعانيه كله.

قوله "ولم يحـصل لى أولا بالفكر"، بل حصل بالكشف والشـهود بما ارتكبه من الرياضات المتـعبة والمجاهدات الوصبـة، وهو المراد بقوله "بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت عليه الحجة".

أى بعد كشفه وظهوره لى بـالطريق الذوقى طلبت عليه الحجة والبرهان

---

(١) فى الأصل: رسايله.

بالفكر والنظر، "حتى لو قطعت النـظر عن الحجة ما يشككنى فـيه مشكك" لأن حـصول اليـقين لم يكن بالحـجة والـبرهان، بل كـان بالكشف والعيـان والحجة مبنية عليه، وما كان كذا إلا يتشكّك فيما يورده الخصم.

قوله "وما ذكرته من علم الأنوار"، كمـعرفة ذات المبدأ الأول والعقول والنفوس والأنوار العرضية وأحوالها، وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق "وجميع ما يبتنى عليه".

كأكـثر العلـم الطبيـعى وبعض الإلهى وبالجملة أكـثر مـا يدرك بالفكر والنظر وغيره أى وجمـيع ما يبتنى على غير الأنوار، كبعض المسائل الـطبيعية والإلهية، المبـنية على ما بنى على علم الأنوار "يساعـدنى عليه كل من سلك سبيل الله".

يعنى يساعدنى على مـا ذكرته من العلوم والأحوال كل من سلك طريق الله من الحكماء المتـألهين والصوفـية العارفـين الواصلين، لأن الأذواق إذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصـدق بعضها بعضا "وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيدى والنور"، لأن المذكور فى كتبه "كطيماوس" و"فاذن" ورسـائله[1] وحكاية بعض مـعاريجـه وكثـرة خوضه وذكـره للنور الإلهى والنور العقلى، والنفس تدلّ على أن ذوقه موافق لسلوكه.

وإنما كان "إمـام الحكمة"، لأن الإمـام فى الحكمة هو القـدوة، وقدوة البـاحثـين هو أرسطوطاليس وهو حـسنة من حـسنات أفـلاطون ومن بعض تلامذته وممن لازمه نيفا وعشـرين سنة وكان لأفلاطون مع البحث الذوق التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس ورائه تجرد.

(١) فى الأصل: رسايله.

والأيدى هى النعم ومنه قوله تعالى: ﴿أُوْلِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾[1]، أى البصائر[2] وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى إدراك الحقائق[3] وهو معنى النور.

وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرامسة المصرى المعروف بإدريس إلى أفلاطون والذى بينهما، كأنباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه أفلاطون.

وهو خاتم أهل الحكمة الذوقية وبعده فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة إليها إلى زماننا هذا حتى انطمست الأصول الصحيحة والقواعد الحقة الصريحة واشتغل بأشياء لا حاصل لها.

وإنما سمّى هرمس "والدا"، لأنه أول من دوّن الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجائب[4]. ثم تداولت حكمته على ألسنة تلامذته حتى انتهت إلى هؤلاء "العظماء والأساطين" الذين هم أهل اليونان.

والأسطوانة ما تعتمد عليها الأبنية وتقف عليها السقوف، فكذا هؤلاء السادة الأجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بنيت ووقف بنيانها فالتشبه كالتشبه والأحوال كالأحوال.

وكتاب "الميامر" الذى لأنباذقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما، ومناسبة أفلاطون فى ذلك، وكذا انكساغورس وذيمقراطيس، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط تواريخهم إلا الله تعالى.

---

(١) سورة ص – آية ٤٥.

(٢) فى الأصل: البصاير.

(٣) فى الأصل: الحقايق.

(٤) فى الأصل: العجايب

وقوله "كلمات الأولين مـرموزة" ، فإن هرمس وأنباذقلس وفيـثاغورس وسقراط وغيـرهم كانوا يرمزون فى كلامهم وكانت مصنفـاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة:

الأول، لئلا يطّلع عليهـا من ليس لها أهلا فتصيـر الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضى ذلك إلى فساد العالم.

والثانى، أنه إنما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل الجهد فى اقتنائها وتحـصيلها وإن لحقه فى ذلك مشقة ويستصـعبها البليد والكسلان، ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحوا نحوها.

والثالث، إنما أقدمـوا على ذلك تشحيذا للطباع وقـوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب إلى الدعة والطيبة فـيقبل بكليته عليها ولا يتوانى فى تحصيلها.

ولما عزل أفـلاطون أرسطوطاليس على إظهـاره للفلسفـة، أجاب: بأنى وإن كنت أظهرتها وكشفتها قـد أودعت فيها مهاويا وأمورا وغوامض لا يطّلع عليها إلا الشريـد الفريد من الحكماء، أشار إلى ما رمزه فـيها. "فلا ردّ على الرمـز" ، لأن الرمز ظاهـره يدلّ على خلاف باطنـه، والرادّ يردّ على الظاهر الغير[1] المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف يمكنه الردّ.

ولكن الردّ يكون حينئذ "متوجّها على ظاهر أقاويلهم" الغير مرادة دون المقـاصـد المرادة فظهـر أن لا ردّ على الـرمز. وقـد ذكـر هذا الـلفظ بعـينه سوريانوس فى مناقضة أرسطوطاليس على أفلاطون.

---

(١) الصحيح: غير لأنها لا يدخل عليها (ال) التعريف.

قوله "وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة، التى كانت طريقة حكماء الفرس"، يعنى أن الفارسيين كانوا أيضًا يرمزون فى كلامهم من ذلك أنهم يقولون بأصلين.

أحدهما نور والآخر ظلمة، وإنما هو رمز على الوجوب والإمكان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الأول اثنان: أحدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل أو من يستحق المخاطبة فضل عن فضلاء فارس وعظمائها المتألهين، فإنه كان فى الفرس أمّة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائضون غمرات العلوم الحقيقية غير مشتبهة المجوس.

قد أحيا الشيخ حكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان وهاتان الأمّتان متوافقتان فى الأصل. وهم، كما ذكره، مثل جاماسب وهو تلميذ زرادشت، وفرشا وشتر وبزرجمهر المتأخر، ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الأفاضل والأنبياء الأماثل.

وقد أتلف حكمهم حوادث الدهر وأعظم الأسباب زوال الملك عنهم وإحراق الإسكندر الأكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر بأطراف منها فرآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية.

قوله "وهى ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى"، لأن فى كفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدءان أولان وليسوا بموحّدين. وأما "الإلحاد" فهو تجاوز الحق وتعديته.

وأما مانى البابلى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، ولما أخذ يمزج

بين الملتـين ويخرج مـذهبا مـتوسطا للنحلتـين، حرمـته النصـارى فى دينهم وطردته من تبعهم فـواكدهم بالتنبؤ والدعوة إلى زهادة مخربة للعـالم مخالفة لأصل المجوسيـة فى تعميره من ترك التزوج وإهـمال الصنائع ورفض الحرث وغـير ذلك مـا يؤدى إلى خراب العـالم، فنفـته ملوك الفـرس عن مملكتهـا وشرطوا عليه القتل إن عاد إليها.

فانحاز إلى ثغور الهند وسمع منهم ومن السومنية أصحاب يذهودن، إذ كانوا على أطراف إيـرانشهر منحلين إليـها عند غلبـة المجوسيـة ثم إنه لما عاد إليهم صلبه شابور بفارس.

ومذهبه قريب من مذهب كفرة المجوس ورأينا شيئا من كلامه يدلّ على بلادته وجهله وإليه تنسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير، وهو النور والآخر إله الشر وخـالقه، وهو الظلمة، وما يفضـى إلى الشرك بالله تعالى، كمذاهب بعض المليين وغيرهم وهم كثيرون.

قوله "ولا تظن أن الحكمة كانت فى هذه المدة القريبة لا غير، بل العالم ما خلا قطّ من الحكـمة وعن شخص قائم بها عنده الحـجج والبيّنات"، لأن العناية الإلهية كما اقتضت وجود هذا العـالم فهى تقتضى صلاحه، وصلاحه إنما هو بالحكمـاء الشارعين لـلشرائع[1] والواضعـين للنواميس أو بـالحكماء المتألهين الباحثين فـوجب أن لا تخلوا الأرض عن واحد منهم أو عن جماعة يقومـون بحجج الله ويؤدوها إلى أهـلها عند الاحتـياج، فـهم حفـاظ العالم وأوتاده، بهم يدوم نظامه وتستقرّ أحواله ويتصل فيض البارى تعالى.

ولو خلا زمان مـا عن جملتهم لعظم الفساد وكـثر الخبط وهلاك الناس

(١) فى الأصل: الشرايع.

بالهرج والجهل والعناية الأزلية تأباه وما أحسن ما وصفهم على كرم الله وجهه.

وقال فى آخر كلام له "كذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تخلوا الأرض من قائم لله بحججه، إما ظاهر مكشوف، وإما خائف مقهور، لئلا تبطل حجج الله وبيّناته وكم وأين أولئك هم الأملون عددا الأعظمون قدرا أعيانهم مفقودة، وأمثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدوها نظرهم ويودعوها فى قلوب أشباههم"، فى كلام طويل.

"وهو خليفة الله"، لأن البارى تعالى لا بدّ له فى كل عالم من ذات تكون أقرب إليه من الباقى يصل الفيض والرحمة إليهم بتوسطه فكما أن حفاظ الملك على الملك ونوابه خلفائه، فكذا حفاظ العلوم الحقيقة والقائمون بحججه وبيّناته خلفاء الله على خلقه ونوّابه ومصلحو بريئته.

والنفس خليفة الله فى أرضه كما قال تعالى: و﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الأَرْضِ**﴾(١) جمع خليفة وهم سكانها.

وقوله: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾(٢) وقوله: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ**﴾(٣)، فالخليفة تارة يكون بمعنى أنه تخلفه فى الرئاسة والعلوم، وتارة بمعنى أنه تخلف فى السكون فى أرض الماضيين، أى تلك الأمور تدوم بدوام السموات والأرض لما سيظهر فى العلوم من دوام الأجرام العلوية والسفلية ودوام الأنواع العنصرية ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف أيضًا.

---

(١) سورة فاطر - الآية ٣٩.

(٢) سورة البقرة - الآية ٣٠.

(٣) سورة ص - الآية ٢٦.

قوله "والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض" . كانت عادة الأوائل أن يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم للأسباب المذكورة السالفة.

ولأن أكثر المطالب الحكمية لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطّاة باغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس، ويكون بعضها سببا لردّهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضًا.

ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه، فرمزت الحكماء على أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام.

وهو أيضًا يشبه بالبارى تعالى وأصحاب النواميس، عليهم السلام فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما إذا كان الكلام صريحا والخطاب فصيحا، فإنه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد أن يكون سببا لهلاكهم.

وقوله "الاختلاف فى الألفاظ" ، هو إشارة إلى ما ذكرنا، لأن الرمز هو أن يأتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى ما فيضعه بإزاء معنى آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرع يناقضه بحسب ما فهم من اللفظ.

قوله "والكل قائلون بالعوالم الثلاثة" يريد، به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وإن كان أفلاطون سمّى الأول تعالى "عالم الربوبية" ،

فإن أراد الشيخ به ذلك، فسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج إلى الإثبات.

"متفقون على التوحيد" ، أى أن الحكماء كلهم موحّدون، إنه واحد من جميع الوجوه بخلاف الفرق الأخرى فإنهم غير متفقين فيه "لا نزاع بينهم فى أصول المسائل" التى فى الأمهات، كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وأنه تعالى عالم بجميع الأشياء وإن صفاته عين ذاته وأنه يفعل بالذات، وأمثال ذلك من أمهات الحكمة وأصولها. وأما الفروع، فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف المآخذ منها.

قوله "والمعلم الأول وإن كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر"(١)، لا شكّ فى صحة وصفه بهذه الصفات فإن كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية، وكتبه فى فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك، إلا أنه "لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الإزراء بأستاذيه" .

يشير بهذا إلى أبى على بن سينا، حيث قال فى آخر منطق "الشفاء" فى معنى القياس ناقلا عن المعلم الأول ما معناه هذا: وأما الأقيسة، فإنا ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدّمنا إلا أمورا جملية وإقناعات وضوابط غير مفصلة.

وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام والأحوال، فهو أمر قد كددنا

(١) يعنى أرسطو.

أنفسنا فيه بالليل والنهار وأسهرنا أعيننا وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الأمر. فـإن وقع لأحد ممن يأتى بعـدنا فيـه زيادة وإصلاح فليـصلحه أو خلل فليسدّه.

ثم إن أبا على «ابن سينا»[1] شرع بعد ذلك فى تفخـيمه فقال: انظروا معـاشر المتعلمين هل أتى بعـده أحد زاد عليه وأظهـر فيه تصورا وأخـذ عليه مأخـذا مع طول المدة وبعد العهد، بل كـان ما ذكره هو التـام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح.

ثم قال: وأما أفلاطون الإلهى، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكـلامه، فلقد كانت بضاعته من العـلم مزجاة فذاك فى تعظيم أرسطوطاليس، وهذا فى ذمه أفلاطون.

وقال الشيخ الإلهى فى هذا المعنى إنه لا يجوز المبالغة فى أرسطوطاليس كما فعله أبو علي على وجه يفضى إلى "الإزراء بأستاذيه".

وإنما سـمّى أغـاثاذيمـون، أعنى شـيـث بن آدم وهرمس، أى إدريس وإسقلينوس خادمه وتلميـذه الذى هو أبو الحكماء والأطباء، "أستاذيه"، لانه أخذ الحكمة عن أفـلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو عن فيـثاغورس وهو عن أنباذقلـس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتـهى إلى الفاضلين الإمـامين أغاثاذيمون وهرمس وأستاذ الأستاذ أستاذ.

وهو أيضًـا، أعنى أرسطوطاليس، تلمـيـذ كلامـهم وكتـبـهم. فكانوا مـعلمـين له بالحقـيـقـة ولو أنصف أبو على لعلم أن الأصـول التى بسطهـا أرسطوطاليس وهذّبها مأخوذة عن أفلاطون الإلهى.

---

(١) فى الأصل: سينا.

وإن أفلاطون ما كان "والعلم عند الله" عاجزا عن ذلك إنما عاقه شغل القلب بالأمور الذوقية الجليلة والكشفية الجميلة واجتهاده فى الرياضات والمجاهدات، ومشاهدة جلال الحق والنظر إلى كبريائه، وهذه الأشياء هى الحكمة بالحقيقة.

ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن أين يتفرغ لبسط الفروع وتفصيل المجمل غير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته:

تألّق البرق نجديّا فقلت له   يا أيّها البرق الحىّ إنى عنك مشغول

بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل، أفلاطون الإلهى، على أنه غير قاصر فى البحث كما ذكره، لكن أكثر كتبه ومصنفاته، ما نقلت إلى العربى بل تلفت وذهبت.

ونعنى بـ "أرباب السعادة"، أهل الكتب الإلهية المنزلة من السماء. و"الشارعين"، أى الشارعين للنواميس وأرباب النبوات وأغاثاذيمون وهرمس وإسقلينوس، من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحى، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحى والاتصال العقلى قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة.

فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل[1] النبوية والحكمة الفلسفية.

قوله "والمراتب كثيرة"، أى مراتب الحكمة والحكماء، وهم على ما ذكره عشر طبقات:

(١) فى الأصل: الفضايل.

الأول[1]: حكيم متوغّل فى التأله عديم البحث، وهذا أكثر أرباب النواميس والأولياء من مشايخ التصوف وسلاك الأمم، كأبى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور[2]، ونظرائهم من أرباب الكشف والذوق دون البحث الحكمى المشهور.

والثانى: حكيم متوغّل فى البحث عديم التأله، وهو عكس الأول، فأكثر المشائين من أتباع أرسطوطاليس من القدماء وأكثر المتأخرين كالفارابى وأبى على وأتباعهم ممن اقتفى أثرهم.

والثالث: حكيم إلهى[3] متوغّل فيهما، وهذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر ولا أعرف أحدًا من القدماء موصوفا بهذه الصفة لأن القدماء، وإن كانوا متوغّلين فى التأله، ولهم أبحاث إجمالية وضوابط إلا أنها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة فى عصرهم. لأن هذا ما تمّ إلا باجتهاد أرسطوطاليس، فلا جرم لا يمكننا أن نحكم بتوغّلهم فى البحث وإن أريد بالتوغّل معرفة الأصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الإجمالات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب فهم متوغلون فى البحث. وأما من المتأخرين، فلم نعرف متوغّلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب قدّس الله نفسه وروّح رمسه.

الرابع: متوغّل فى التأله متوسط فى البحث.

الخامس: متوغّل فى التأله ضعيف فى البحث.

---

(١) ليست فى الأصل.

(٢) هو الحلاج.

(٣) أى من السائرين فى طريق الله وقلوبهم متعلقة به سبحانه وتعالى كأمثال الأولياء.

السادس: متوغّل فى البحث متوسط فى التأله.

السابع: متوغّل فى البحث ضعيف فى التأله. وباقى الأقسام ظاهر ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وقوع كل واحد منهم فى بعض هذه المراتب العشرة.

قوله "فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة"، أى له الرئاسة فى العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين وإحرازه للشرفين، لأنه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم إلا وللعناية الأزلية فيه سرّ عظيم.

"وهو خليفة الله"، لأنه أقرب الخلق إلى البارى تعالى وأجلّهم عنده شأنا ونسبته إليه أكمل وأتمّ من غيره.

"وإن لم يتفق" وقوع مثل هذا لعزته وندرته فالمتوغّل فى التأله المتوسط فى البحث، لأن شرف التأله أفخم وأعظم من شرف البحث فإذا كان له شرف التأله وشرف التوسط فى البحث فهو أولى من غيره.

وإن لم يوجد من له بحث بل تأله فقط، فهو أولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلو الأرض عن أمثاله، لأن القسمين الأولين نادران، وإنما كان أولى من الباحث لأنه لا بدّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من أن يتلقى منه ما هو بصدده أى لا بدّ له من أن يأخذ منه ما يحتاج إليه.

والمتأله[1] له قوة الأخذ عن البارى تعالى والعقول دون فكر ونظر

(١) السائر فى طريق الله أو المقربين الذين تعلقت قلوبهم بالله.

باتصـال ووحى، والبـاحث لا يأخذ شـيئا إلا بواسطة المـقدمـات والأفكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فحسب.

قوله "ولست أعنى بهذه الرئاسـة التغلب"، فإن كثيـرا من المتغلبين لا يستـحقون المخـاطبة لنقصـهم وشدة جهلهم فكيف يسـتحقـون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الإنسية أما الذوقية والبحثية جميعا، أى الذوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث الصرف.

"بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا"، كسائر الأنبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كيومـرث وأفريدون وكيخسرو وإسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وأمثالهم.

"وقد يكون خـفيـا"، كسـائر متألهـى الحكماء من المشـهورين أو من الخاملين وهؤلاء أرباب التأله المحققين يسمّوهم الجمهور والعامة "الأقطاب"؛ ويكون فى كل عصر وزمان منهم جمـاعة إلا أن أعظمهم وأتمهم كمالا واحدا كما جاء فى الأخبار النبوية.

"وإذا كانت السـياسة" والحكم والسيف بـيد المتأله البحّـاث، أو المتأله فـقط، يكون ذلك "الزمان نوريا" لتـمكّنه من نشـر العلم والحكمة والعـدل وسائر الأخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجّـة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الأنبياء عليهم السلام، ومتألهى الحكماء.

"وإذا خلا الزمان عن تدبير الهى"، يعنى عن التدبير الذى سنّة البارى، عزّ وجلّ على سنّة أنبيـائه وحكمائه، "كانت الظلمات حينئذ غـالبة" كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات.

وهذه الأحوال موجودة فى أهل زماننا هذا لضعف الشرائع وإهمالها فيه وانطماس السبيل الحكمية والمناهج العقلية.

"وأجود الطلبة طالب التأله والبحث" يجمع بين الكمالين، "ثم طالب التألـه، ثم طالب البحث"، لأن طالب التـأله طالب لتلقى الخلافـة التى هى المقصد الأقصى، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتـأله أقرب من طلبـه بالبحث الصـرف لعدم سـلامة البـحث عن الشكوك والشبهات.

وقوله "كتابنا هذا لطالبى التأله والبحث".

أما التأله، فالموجـود من علم الذوق والأنوار الإلهية هاهنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله، أو قريب منه فهو ختم على الحقيقة.

وأما البحث، فـفيه جمل أصـول العلوم وقواعدها، كالمنطق والـطبيعى والإلهى، وأحوال أخرى لها خطـر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيـه نصيب، لانه مبنى على الأصول الكشفيـة الذوقية، والحكمة البحـثية مبنيـة على أصول أخرى فلا جـرم لا يكون له فيه نصيب لاخـتلاف المأخذ.

وقوله "ولا نبـاحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتـهد"، أى فى الأفكار والانظار الواصل إلى التـأله، أو الطالب للتـأله بعد حـصول البـحث واستكماله.

قوله "وأقل درجـات قارئ هذا الكتـاب أن يكون قد ورد عليـه البارق الإلهى وصار وروده ملكة له".

البارق الإلهى عبارة عن أنوار الفائضة على النفوس الناطقة عن المجردات العقلية عقب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية وبتلك الأنوار والبوارق تعلم المجردات وأحوالها، وهو أكسير الحكمة.

فإذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والإشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الأنوار، فمن لم يحصل له هذه الأنوار ويصير ورودها ملكة ثابتة له لا يمكنه الاطلاع على أسرار هذا الكتاب، ولأن هذه الأنوار أصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية وأحوالها؛ فإذا لم تحصل له هذه الأنوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها.

بل لا يتصور من تلك الألفاظ المتشابهة إلا موضوعاتها الأصلية فيضل ضلالا مبينا ويخسر خسرانا عظيما بخلاف صاحب الإشراقات العقلية فإنه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الألفاظ إلى ما باشره من النور بالذوق ووصل إليه بالنفس فلا يضل وإنما قيّده بقوله "وصار وروده ملكة"، لأنه أن لم يصير الورود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويتمكن من ضبطه واستثباته لا يمكنها أن يبتنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام، وغيره لا ينتفع به من أصحاب البحث الصرف أو أصحاب الأنوار غير الثابتة.

هذا أقلّ الدرجات وأعظمها أن يحصل له الملكة التامة، وهى آخر المراتب.

قوله "فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فإنها حسنة للبحث محكمة"، لأنها مبنية على أصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية

تثبت بأمور ضــرورية على هذه القواعد فرّعوا الفــروع وبسّطوا الأقوال وقرّبوا المطالب وقرّروا المسائل، فهى لاجل ذلك حسنة محكمة.

وقوله "وليس لنا معه كـلام ومباحثة فى القواعد الإشــراقية"، لما ذكرنا من اختلاف الأصول وتباين المآخذ والمسالك.

قوله "بل والإشــراقيون لا ينتظم أمــرهم دون سوانح نورية"، أى دون لوامع وشوارق نورية عـقلية تكون مبنية للأصــول الصحيحــة، "فإن من هذه القــواعد مــا يبتنى على هذه الأنوار" بل بعــضهــا يبــتنى على ما ابتنى عليــه بعضــها، على قواعــد أخرى على ما اســتعمله عند وقـوفك على ما فى هذا الكتــاب، "حتى لــو وقع لهم فى الأصول" التــى تبتنى عليــهــا هذه العلوم "شك" وشبهة فإنه إنما يزول بخلع النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية.

"فكما شــاهدنا المحســوسات وتيــقّنا بعض أحوالهــا"، كما فـعلنا فى الأرصاد والأجســام الطبيعــية، فإذا شاهدنا آلة الرصــد وحسباناتهــا وشاهدنا أحوال الكواكب من الحــركات وكمــياتها واســتقاماتهــا ورجوعها وصــعودها وهبوطهــا ومقــاديرها وأبعاد مــا بيّنها بآلات الرصــد، ثم بنينا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به، وكذا أيضًا شاهدنــا الأجسام الطبيعية وبعض أحوالها من الأشكال والمقادير والألوان والحــركات والسكونات وسائر التغــيرات، ثم بنينا عليه بعض العلوم الطبيــعية، "فكذا نشاهد من الروحانيات أشــياء"، كذواتها المجرّدة وإشــراقاتهــا ولمعاتهــا وبعض هيآتهــا النورية، ثم نبنى عليهــا العلوم الحكمية والأسرار الربانية.

قوله "ومن ليس هذا سبــيله فليس من الحكمة فى شىء"، أى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله فى تحصيل العلوم على الذوق والكشف

ومشاهدة الأنوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته "وستلعب به الشكوك"، لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعوّله على القال والقيل وعلى الأقيسة والبراهين فلا يتحصّل له بحث ما ولا تطمئن نفسه إلى ما أثبته القياس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن إيراد الأسئلة.

أما ترى إلى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فى ذلك وتخبطوا وتحيروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم، ويشكّك اللاحق على السابق حتى أن الذكى العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكروه برهانا لسلم من القدح والطعن.

قوله "والآلة الواقية للفكر"، أى المنطق الواقى للفكر والذهن عن الخطأ والزلل "جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد" لأن المقصود من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة هاهنا هى لباب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر إليه فى صحة انتقالاته من المعلوم إلى المجهول مع تصرفات حسنة وتنقيحات لطيفة وتهذيب شديد، خالية عن الحشو والفضول، وهى جامعة للذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد، "وهى كافية للذكى ولطالب الإشراق"، وذلك لأن الفطن الذكى بجودة حدسه وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه أقلّ إشارة وأدنى إيماء والبليد لا يفهم القليل ولا يقنعه الكثير.

وطالب الذوق والكشف إذا تفطن لما هو بسبيله من شروق الأنوار ولمعان البروق فيصير لذلك جازما بأكثر المطالب ومهمّات المسائل، لأن ذلك النور هو أكسير العلم والحكمة وما لا يتهيأ له الجزم به، لتوقفه على الفكر الصرف، فيكفيه من علم المنطق أقلّ المختصرات والضوابط لنورية نفسه وسرعة قبولها.

قـوله "ومن أراد التطويل والتـفـصـيل" فـعليـه بالكتب المفـصلة، كـ "المطارحات" ، و"التلويحات" و"الشفاء" ، و"النجاة" ، وغيرها من الكتب.

قوله "ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين:

القـسم الأول فى ضـوابط الفكر" ، الذى بـه يعلم صـحـيح الفكر من فاسـده، وهى صناعة المنطق وكـيفيـة حل المغالطات وبعض القـواعد المهـمّة المحتاج إليها فى قسم الأنوار وينحصر فى ثلاث مقالات.

والقسم الثـانى فى الأنوار الإلهيـة، وما يتـعلّق بها من معـرفة مـبادئ الوجود وترتيبه، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه مفصّلا.

* * *


القسم الأول
فى ضوابط الفكر

وفيه ثلاث مقالات:

المقالة الأولى فى المعارف والتعريف

وفيها ضوابط سبعة:

قال الشيخ:

الضابط الأول

[دلالة الألفاظ]

هو أن اللفظ دلالته على المعنى الذى وضع بإزائه هى دلالة القصد وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل إذ ليس فى الوجود ما لا لازم له ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

فمن قال "رأيت حيوانا" فله أن يقول "ما رأيت إنسانا"، ولا يمكنه أن يقول "ما رأيت جسما"، أو "متحركا بالإرادة"، مثلا.

أقول: اعلم أن المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصوّريا كان أو تصديقيا؛ وقد عرف بتعريفات عدة، كقولهم: آلة قانونية تعصم مراعاتها الإنسان عن أن يضل فى فكره، أو علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

أو علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الأقوال والحق والباطل فى الاعتقاد والأفعال وأمثال ذلك كثير وكلها ترجع إلى معنى واحد. وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم إلى قسمين: تصوّرات وتصديقات. وذلك باعتبار أن المعانى الحاصلة فى الأذهان فإنها إما أن تعتبر بالنسبة إلى نفس حصولها فى الأذهان الذى هو نفس إدراكها فقط، أو بالنسبة إلى الحكم عليها بنفى أو إثبات. والاعتبار الأول هو التصوّر والثانى هو التصديق. ثم أن التصوّرات والتصديقات لا يجوز أن تكون كلها ضرورية وإلا لما فقد أحد علما من العلوم ولا كلها نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فإذن بالضرورة بعضها ضرورى كتصوّر الوجود، وإن الواحد نصف الاثنين وبعضها نظرى، كتصوّر الملك وحدوث العالم. وتنتهى النظرية إلى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل.

ثم إن النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بأن يكون لبعض أجزاء الشىء عند البعض الآخر وضع ما ليتأدى منها إلى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لاختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب.

فلا بدّ وأن يكون الخلل فى الفكر لأوهام كاذبة وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب فيه:

إما فى التصوّرات، كأخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ وإما فى التصديقات، فكأخذ الوهميات والمشبّهات والمخيّلات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصوّرات والضروب غير المنتجة[1] فى التصديقات.

---

(١) فى الأصل: الغير منتجة والصحيح ما أثبتناه.

وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا. فغـاية المنطق معرفة التصوّرات والتصديقات المعلومة المناسبة لمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعـوجّ، والفطرة الإنسانية لا تستقلّ بذلك فاحـتجنا إلى تحصيل آلة قانونية يعصم الذهن مـراعاتها عن الخطأ فى الفكر، وهو المنطق. إلا أن يؤيّد ابن البشر بخاصية فى نفـسه يستغنى بها عن تعلم المنطق، أو ينفع الفكر على القسم البديهى. والمنطق رئيس العلوم. إذ أعنى بالرئاسة نفوذ حكمة فى الغير دون نفوذ حكم الغير فيه وإن عنى بالرئاسة أنه مقصود بالذات فليس برئيس.

قوله "هو أن اللفظ".

أقول:

الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيّله بالنسبة إلى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بأن كـان على تمام المعنى الذى وضع اللفظ بإزائه يسمّى عند المنطقيين "دلالة المطابقـة" لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذى وضعه الواضع بإزائه، مأخوذ من طبق النـعل على النعل وهو مساواة أحدهما للآخر وسمّاها الشيخ "دلالة القـصد"، لأن الواضع الأول قصد بوضع لفظ الإنسان لمعناه وضـعه لمجموع الحيـوان والناطق فدلالة الإنسان عليهـما يسمّى دلالة المطابقة والقصد.

وإن كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمّـى "تضمنا" عند المنطقيين، وعند الشيخ "دلالة الحـيطة" لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على مـجموع الحـيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على أحدهما أولا وتضمّنه إذ فهم الجزء السابق على فـهم الكل وإذا دلّ اللفظ على مـجمـوع المعنييـن وأحاط بهـما فـقد احـاط بأحدهما أولا.

وإن كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمّى "التزاما" عند الجمهور وعند الشيخ "دلالة التطفل".

لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على قابل صناعة الكتابة بالالتزام للزوم ما له لزوما ذهنيا، بمعنى أنه متى حصل الشعور بالملزوم حصل الشعور باللازم، وسمّاها الشيخ "تطفلا" لأن اللازم خارج عن مفهوم الملزوم تابع له غير داخل فيه، كما أن الطفيلى خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل فى جملتهم؛ واحترز بعض المتأخرين بقوله من حيث هو جزئه فى التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء، كالعالم الموضوع للأثيرى والعنصرى معا ولكل واحد منهما.

فيدلّ على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد أيضا من حيث الوضع؛ ويدلّ بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم فى الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المسمّى ولازمه.

كالشمس الموضوع للقرص والشعاع، فيدلّ لفظ الشمس على الشعاع من حيث الوضع بالمطابقة، ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام.

فلولا التقييد بالحيثية لدخلت دلالة التضمن والالتزام فى المطابقة، فمن حيث هو جزئه فى التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة.

فإنه تلك الدلالة ليست لكونها جزءا، بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المسمّى بالمطابقة، فإنه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بدّ من ذكر هذا القيد فى المطابقة، لئلا تنتقض بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل.

وإن قيد بتوسط الـوضع فى الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقـة على الجزء فى حـدّ التضمن عنـد الاشتراك، إذ ليس ذلك بـتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس فى حد المطابقة وكذلك فى الالتزام، فإن ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم، بل بتوسط الوضع لنفس المسمّى.

وإنما قـيد الشـيخ هذه القيـود فى الدلالات الثلاث لاعـتمـاده على أن القرينة المعنوية فى حكم القرينة اللفظية، فهذه القـيود مضمرة مرادة فى جميع أجزاء الحكمة وصـرّح الرئيس «أبو على ابن سينا»(١) بذلك وحينئـذ يستغنى عن ذكر هذه القيود.

قوله: ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل.

أقول:

يجب أن يكون الملزوم المـوجود الموصـوف بكونـه باللآزم لا يخلوا عن اللازم بحالة مـتى حصل الشعـور بالملزوم حصل الشـعور باللازم. إذ الدلالة تتعلّق بالفهم فيـكون اللازم بحالة إذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم، وأقلّ ما يلزم الماهيـة إنما شىء أو وجود أو حقيقـة أو ليس غيرها أو أنها مـعلومة، وأمثال ذلك. فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتطفل.

وأوردوا عليـه بأنه لا يلزم أن يكون لكل مـاهيـة لازم يلزم من تصـوّر الماهية تصـوّر اللازم، إذ لا يلزم أن يكون لكل ماهيـة لازم هذا شأنه لإمكان تصوّر كـثير من الماهيـات مع الذهول عن لوازمها. فـإنا لا نسلّم أن الشيئـية

(١) كلمة ابن ليست فى الأصل.

والوجود والغيرية وأمثالها لازم لكل ماهية لتصورنا لتلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة.

قوله: ولكنها قد تخلوا عن دلالة الحيطة إذ من الأشياء ما لا جزء له.

أقول:

دلالة التضمن والحيطة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد، فإنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

وهنا لا يلزم من انتفاء المتضمن انتفاء المطابقة والقصد لإمكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها، كدلالة لفظ الآلة على معناه، فحينئذ توجد الدلالة القصدية بدون التضمن فلا يكون لازما والالتزام لا يلزم التضمن إذ لا يجب أن يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهنى يلزم من تصوّرها تصوّره.

وأما التضمن والالتزام فهما تابعان للمطابقة، فإن التضمن فهم جزء المسمّى، والالتزام فهم لازم المسمّى، فهما فرعان تابعان لها، والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والأصل.

قوله: والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

أقول: ذكر بعض العلماء أن لفظ العام الكلى يدلّ على ما تحته من الجزئيات بالمطابقة، فذكر الشيخ فى معظم كتبه فساد ذلك، بأن العام، كالحيوان مثلا، لو دلّ على الخاص، كالإنسان، لكان دلالته عليه لا بدّ وإن يكون بأحد الآلات الثلاث وليس بالمطابقة، إذ ليس مفهوم الإنسان بعينه هو مفهوم الحيوان ولا بالتضمن أيضًا.

إذ ليس مفهومه جزءا من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام، فإنه لا يلزمه لزوما ذهنيا ثم الحيوان العام لو دلّ على الإنسان الخاص بخصوصه لما صحّ أن يقال لمن قال "رأيت حيوانا" أن يقول "ما رأيت إنسانا"، لكن له أن يقول ذلك ولا يصحّ أن يقول "ما رأيت جسما" أو "متحركا بالإرادة" لدلالة الحيوان على ذلك.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثانى

[إدراك الشىء]

هو أن الشىء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه، على ما يليق لهذا الموضع، هو بحصول مثال حقيقية فيك. فإن الشىء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده.

وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذى فيك مثاله. والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بـ "المعنى العام" واللفظ الدال عليه هو "اللفظ العام"، كلفظ الإنسان ومعناه.

والمفهوم من اللفظ إذ لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلاً هو "المعنى الشاخص" واللفظ الدال عليه باعتباره يسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سميّناه "المعنى المنحط".

أقول: زعم المشاءون أن الإدراك منحصر فى التصوّر والتصديق، لأنه إن كان ساذجا فهو التصوّر، وإن كان معه حكم بنفى أو إثبات فهو التصديق وهذا إنما يصحّ فى الإدراك التصوّرى؛ فأما علم البارى تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الإشراقية الحاصلة بعد إن لم تكن، فإنه يحصل للمدرك شيء بعد أن لم يكن، وهو الإضافة الإشراقية لا غير الكافى منها مجرد الحضور فيخرج عن القسمين، إلا أن يريد بـ "العلم" العلوم التحددية، وهى العلم بالأشياء الغائبة، كما ذكره الشيخ بقوله "هو أن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضع"، الذى هو أول الشروع فى الحكمة غير[1] الخالى عن التساهل الآتى تحقيقه فى قسم الأنوار على ما أشرنا إليه، فإنه ينحصر فى القسمين المذكورين.

والحاصل أن إدراك الأشياء الغائبة عنا إنما بحصول أمثلة حقيقتها فينا، لأن الشيء الغائب عنا ذاته إذا علمناه أن لم يحصل منه أثر فينا فيستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال.

وإن حصل منه أثر فينا ولم يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، لكنك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فينا صورته ومثاله.

قوله: والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام.

أقول:

كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يسمّى ذلك المعنى "كليا" و"عاما"

وكذلك اللفظ الدالّ عليه يسمّى "كليا" و"لفظا عاما"، كالحيوان معنى ولفظا.

وإن كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه لنفسه فيسمّى ذلك المعنى "جزئيا" و"شخصيا"، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه.

ثم الكلى إما أن تكون الشركة فيه بالفعل، كالإنسان المشترك فيه بين زيد وعمرو وخالد وغير ذلك من الأفراد غير[1] المتناهية، وقد تكون الأفراد المشترك فيها بالفعل متناهية، كالكواكب، أو تكون الشركة بين أفراد الكلى[2] بالقوة، كالشمس، عند من يجوز وجود شموس كثيرة فبتقدير وجودها يكون لفظ "الشمس" واقعا عليها بمفهوم واحد، أو كالآلة الذى مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة، وإلا لما افتقرنا فى ثبوته إلى البرهان، فامتناع الشركة ما جاءت[3] من نفس المفهوم بل من دليل منفصل.

"فالقسم الأول الذى الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن، وفى الثانى واجب أو تكون الشركة فى شىء لا وجود لمسمّاه فى الخارج لا فى الواحد ولا فى الكثير فقد يكون ممتنع الوجود فى الخارج، كشريك البارى، ولولا أن له معنى مفيدا وإلا لامتنع الحكم عليه بالامتناع أو يكون ممكن الوجود فى الخارج، كجبل من ياقوت وبحر من زيبق.

---

(١) فى الأصل: الغير.

(٢) فى نسخة أخرى: الكل.

(٣) فى نسخة أخرى: جائت.

قوله: وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سمّينا، "المعنى المنحط".

أقول:

كل كلمتين إن لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينان، كالإنسان والفرس وإن صدق كليا من كلا[1] الطرفين فهما المتساويان، كالإنسان والناطق أو كليا من أحد الطرفين جزئيا من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا، كالحيوان والإنسان.

فالحيوان يشتمل الإنسان والفرس وغيرهما؛ فالحيوان الشامل هو العام والإنسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة إلى العام ينحط معناه عن معناه ولخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان وإن صدق كل واحد منهما على الآخر جزئيا، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالحيوان والأبيض.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[في الماهيات]

هو أن كل حقيقة فإما بسيطة، وهي التي لا جزء لها في العقل، أو غير بسيطة، وهي التي لها جزء كالحيوان، فإنه مركب من جسم وشيء يوجب حياته.

---

(١) في نسخة أخرى: من أحد.

والأول جـزء عام، أى إذا اخـذ هو والحـيوان فى الذهن كـان هو، أى الجسم، أعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة إليه.

والثانى هو الجزء الخـاص الذى لا يكون إلا له. والمعنى الخاص بالشيء يجوز أن يسـاويه، كاستـعداد النطق للإنسان، ويـجوز أن يكون أخص منه، كالرجولية له.

والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان، وقد تكون لها عوارض لازمـة. واللازم التام ما يجب نسبـته إلى الحقيـقة لذاتها، كنسبـة الزوايا الثلاث للمـثلث فإنهـا ممتنعة الرفع فى الوهم وليس أن فـاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، إذ لـو كان كذا لكانت ممكنة اللحـوق واللالحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

أقول:

كل حقيقة سواء كانت فى الأعيان أو فى الأذهان، فإما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة.

فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل أصلاً كالبارى تعالى.

والمركبة هى التى يكون لها جزء أو أجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شيء تقتضى حياته وهى النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى أنه إذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانيـة التى هذا جزئها فى الذهن كانت الجسمية الذاتية أعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصـة منحط بالنسبة إلى الجسمية العامة والنفس.

الحيـوانية جزء خـاص لا يوجد إلا فى الحيـوان، وهو الذاتى الخاص،

وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة، كاستعداد النطق للإنسان، وقد يكون أخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة، وإلا لزم أن تكون كل ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية لا مرّة واحدة بل مرارا بغير نهاية على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد.

وكل ماهية بسيطة لا جزء لها أصلاً؛ وأما المركبة فلا بدّ لها من ذلك.

والجزء الذاتى لا بدّ وأن يسبق تصوّر، تصوّر الماهية التى لا يمكن تحققها بدون جزئها، فإن الشىء المركب لا يحصل فى العقل إلا بأجزائه فيتأخر بالذات عن حصول أجزائه، فتتقدم أجزائه عليه لا محالة عقلا.

ويجوز تصوّر تقدم الذاتى فى الوجود الخارجى على الذات لأن تقدمه من لوازم ذاته، فإذا تصوّرنا الذات تصوّرنا تقدمه.

قوله: والحقيقة قد تكون لها عوارض.

أقول:

كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهى غير لازمة لها كسائر العوارض المفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان والكتابة بالفعل له.

وكل صفة واجبة الثبوت للموصوف فهى لازمة له، إذ لا معنى له إلا ما لا ينفك عن الشىء وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم أيضًا إلا أن اصطلاح المنطقيين يخصص اللازم بالوصف الخارجى غير[1] المنفك عن الماهية وعرف بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها:

والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المفارق. وقيل أن اللازم هو الذى

(١) فى الأصل: الغير.

لا ينفك عن الشيء لأمر عائد إليه ولا يكون جزءا منه ولوازم الماهية والوجود، ككون الإنسان مخلوقا أو مولودا أو محدثا، داخلة فيه سواء كانت بوسط أو بغير وسط.

ثم اللازم، أن كان للماهية، فاما أن يكون بلا وسط كالتعجب للإنسان والزوجية للاربعة والفردية للثلاثة؛ أو بوسط، كالضاحك اللازم للإنسان بواسطة التعجب.

والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك "كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل إنسان ضاحك"، والضاحك لحق الإنسان بواسطة التعجب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لانه إن كان موجودا ثبت المدعى، وإلا فتنتهى الأوساط إلى لازم بلا وسط لئلا يلزم دورا وتسلسلا.

وأخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبته إلى الماهية نسبة العلة، أو أنه الذى لا يمكن توهم الرفع، فإن اللوازم تشاركه فى هاتين الأمرين.

واللازم التام ما يجب نسبته إلى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضحك بالقوة للإنسان؛ فإن هذه اللوازم لو جاز ارتفاعها فى أحد الوجودين لم تكن لوازم، وليس أن الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم أن تكون الزوايا الثلاث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، فكان يجوز أن يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال.

فالعلة للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غير واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون العين، كعمى الأكمه، فإنه يمكننا تصوّر الاكمه بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين. والعرض المفارق هو الذى لا يكون

مقرّما ولا لازما، فقد يكون بطيء الزوال كالشباب والشيخوخة، وقد يكون سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الرابع

[العرض اللازم]

هو أن كل حقيقة إذا أردت أن تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة فموجبه وعلته نفس الحقيقة، إذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع.

والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل، وإن له مدخلا فى تحقق الكل. والجزء الذى يوصف به الشيء، كالحيوانية للإنسان ونحوها، سمّاه اتباع المشائين "ذاتيا"، ونحن نذكر فى هذه الأشياء ما يجب.

والعرض اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده. والعرض قد يكون أعم من الشيء، كاستعداد المشى للإنسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للإنسان.

أقول:

المعلولات الممكنة واجبة بعللها، فإذا قطعنا النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود أصلا.

فإذا وجـد شيء مع قطع النظر عن شيء آخر، أو فـرض عدمـه، فإن ذلك الشيء لا يكون علة لذلك الشيء الآخر ولا الآخر معلولا له.

فإذا أردنا أن نعرف ما يجب للحقيقـة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر إليـها بعقـولنا مع قطع النظر عن كل ما سـواها فما يجـب لها فى هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نـفس الحقيقة دون العلة الخارجية، إذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لـعلة خارجة لما أمكن ملاحظته بدونها، بل كان ممكن اللحوق والرفع.

فإذا نظرنا إلى الجسم، مثلا، وقطعنـا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفـاعل الخارجى، فـالواجب له لذاته هو المقـدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوصين، كذراع أو قيام، لأنه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخـصوص وجب انتـساب الأولين إلى الجـسم دون الآخرين فهو علة لهما.

قوله: والجزء من علاماته.

أقول:

الجزء المقوّم للماهية، وهو المسمّى عند المشائين "ذاتيا" له أمارتان:

إحداهما تقدم تعقله على تعقل الماهية، لأنه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونه، فإن الذاتى إذا تصـوّره العقل وتصوّر ما هو ذاتى له فإنه يـمتنع تصور الذات إلا إذا تصـور بالذاتى أولا، لأن المركب يمتنع حـصوله فى العـقل إلا بجملة أجزائه، فهو متأخر بالذات عن حصول أجزائه.

الأمارة الثـانية للذاتى: هو أن يكون له مـدخل فى تحقق الكل، أى أنه

يكون علة ناقصة، وهى التى يجب أن يعدم المعلول بعدمها ولا يجب بوجودها وحدتها، بل بها مع باقى الأجزاء الآخر، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى.

قوله: والعرض اللازم.

أقول:

العوارض الخارجة عن الماهية، سواء كانت لازمة أو مفارقة، وجودها تابع لوجود الماهية فيتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن بعضها.

واعلم أن قولهم أن الذاتى هو الذى نسبته إلى الماهية لا تكون نسبة العلة يشاركه بعض الإعراض، كالزوايا الثلاث للمثلث، فإن الذاتى لم يفتقر فى حصوله للماهية إلى علة أخرى فاعلة، إذ الذى جعل الإنسان إنسانا هو الذى جعله حيوانا فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله إنسانا مع عدم جعل الحيوان وهو محال.

وهذا هو حكم اللوازم فإن الذى جعل المثلث مثلثا، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة، فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث، وهو محال.

ومعنى "علة الذاتى" هى أن علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات، فالجاعل يجعل الذاتيات اولا، ثم يحصل منها الماهية ثانيا، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا، إلا أن اللوازم تكون معلولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها.

ولما كانت اللوازم متأخرة فى الوجود عن الماهية ولا تنفك عنها اسندها بعض الحكماء إلى الماهية وبعضهم إلى علة الماهية، كما يستند المعلول إلى العلة القريبة والبعيدة ويمتنع استناد الذاتى إلى الماهية لتقدمه عليها فى الوجود، بل يستند إلى علة الماهية.

ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعند حصول الاستعداد للماهية فلا تكون الماهية علة تامة للوازم.

ولم يفرّق الشيخ فى هذا الكتاب بين العرضى اللازم والمفارق، بل قال أن العرضى اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده، فكما كانت الماهية علة ما للوازم فهى علة ما للإعراض المفارقة، إذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حصولها من المفارق إلا أن علتها اللوازم أظهر منها للإعراض المفارقة، فافهم.

واللوازم المحتاجة إلى العلة هى التى لها صورة فى الخارج. وأما اللوازم الاعتبارية، فلا تحتاج إلى علة. ثم اللوازم الخارجية للشىء قد تكون متكافئة، وهى التى لا يلحق بعضها بتوسط البعض، كالكاتب والضاحك، وقد لا تكون متكافئة فيلحق البعض بالماهية بتوسط البعض، كالضحك اللاحق بالإنسان بواسطة التعجب.

وما يقع من هذا القسم فى الأعيان بحسب نهايته للبرهان الدال على نهاية السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة فى الوجود والعرض الخارج عن الماهية قد يكون أعم من الماهية، كاستعداد المشى للإنسان الشامل له ولغيره، وقد يكون مختصا بها لازما لها، كاستعداد الضحك للإنسان.

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[الكلى لا وجود له فى الخارج]

هو أن "المعنى العام" لا يتحقق فى خارج الذهن إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال.

والمعنى العام، إما أن يكون وقوعه على الكثيرين بالسواء، كالأربعة على شواخصها، ويسمّى "العام المتساوق" وإما أن يكون على سبيل الأتم والأنقص، كالأبيض على الثلج والعاج وسائر ما فى الأتم والأنقص نسمّيه "المعنى المتفاوت".

وإذا تكثّرت الأسماء لمسمّى واحد سمّيت "مترادفة". وإذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سمّيت مثله "مشتركة". والاسم إذا أطلق فى غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو ملازمة يسمّى "مجازيا".

أقول:

المعنى العام، وهو الكلى، يمتنع حصوله فى خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا فى خارج الذهن لكان له هوية متعينة لا يشاركه غيره فيها، بها يمتاز عن باقى الماهيات الخارجة.

وحينئذ لا تكون تلك الهوية هوية عامة مشتركا فيها، بل خاصة متشخصة وكنّا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله: المعنى العام.

أقول:

اعلم أن اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا فإن كان كثيرا وكان المعنى واحدا، فهى "الألفاظ المترادفة"، كالأسد والليث والهزبر وإن كان المعنى كثيرا فهى "الألفاظ المتباينة"، كالسماء والأرض والمولدات.

وإن كان اللفظ واحدا والمعنى كثيرا، والاشتراك فى ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيسمّى "مشتركا"، كاللون المشترك بين الأبيض والأسود.

ولما كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقائق(1) بالسواء كان بالنسبة إلى واحد غير معين مجملا وإلى المعين مبينا.

وإن كان الاشتراك فى اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فإما أن يكون مشابهة، كالفرس الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة، أو ملازمة بسبب مناسبة أو مشابهة بينهما. ويجب أن يكون التشابه فى الأمور المشهورة، كالشجاعة فى الأسد لا كالمخفى فى البخار، ويسمّى "ألفاظا مجازية" و"متشابهة" أن لم يترك الوضع الأول.

وإن ترك الوضع الأول، تسمّى "ألفاظا منقولة"؛ فقد يكون الناقل هو الشرع، كالصلاة الموضوعة فى الأصل للدعاء ثم نقله الشرع إلى أفعال مخصوصة، والصوم وقد يكون الناقل هو العرف العام، كالدابّة التى وضعها الواضع لكل ما يدبّ على الأرض ثم نقل إلى الفرس والبغل والحمار.

وقد يكون الناقل العرف الخاص، كاصطلاحات النحاة الناقلين الحرف الموضوع لصرف الشيء إلى اللفظ الذى معناه فى غيره.

---

(1) فى الأصل: الحقايق.

وإن كان الاشتراك لمعنى مقصود باللفظ غير متساو فى الكل فيسمّى "مشككا" ، وينقسم إلى ما يكون حصول المعنى فى البعض حاصلا قبل البعض الآخر، كالوجود الحاصل فى الواجب قبل الممكن، فالتشكيك فى هذا القسم بالتقدم والتأخر.

وقد يكون التشكيك بالأولى والأخرى، كالوجود فى البارى والممكن، فإنه فيه تعالى أقوى وأتم من سائر الممكنات.

وقد يكون التشكيك بالأشد والأضعف، كالبياض على الثلج والعاج وإنما سمّى "مشككا" لمشابهته المشترك من وجه، والمتواطئ من وجه آخر فيقع الناظر فيه فى شك أنه مشترك أو متواطئ.

وإن كان الاشتراك لمعنى متساو فى الكل وهو الذى يكون حصول ذلك المعنى فى جميع الأفراد الذهنية والخارجية على السواء، كالحيوان بالنسبة إلى جزئياته، فالاشتراك فى أفراد الحيوان معنوى مقصود باللفظ ويسمّى "ألفاظا متواطئة" ، أى متوافقة افراده فى معناه، وكذا الأربعة على شواخصها.

* * *

قال الشيخ:

الضابط السادس

[معارف الإنسان]

هو أن معارف الإنسان فطرية أو غير فطرية. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التى للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية

فى التبيّن إلى الفطريات، وألا يتوقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط، وهو محال.

أقول:

لما كانت معارف الإنسان لا تخلوا عن أن تكون إما تصوّرات أو تصديقات، وكل واحد من التصوّر والتصديق ينقسم إلى: فطرى، وهو ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التصوّر أو ما يكون تصوّرا للطرفين كافيا بالجزم بالنسبة بينهما وغير فطرى، وهو الكسبى.

أما من التصورات، فهو ما يفتقر حصوله فى العقل إلى كسب واما من التصديقات، فهو ما يفتقر فى الجزم بالنسبة الحكمية إلى برهان.

قوله: والمجهول إذا لم يكفه التنبيه.

أقول:

المجهولات التصوّرية والتصديقية إذا لم يكف فى معرفتها التنبيه والأخطار بالبال، كما فى الضروريات، ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات التى يتصل بها الحكماء والمجرّدون من الصوفية إلى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فإن لنا طريقا خاصا، غير الفكر، من الرياضات والمجاهدات تؤدى إلى مشاهدة هذه الجواهر النورية، كما ستعرفه فى هذا الكتاب.

فحينئذ لا بدّ من اقتناصه بالفكر، وهو ترتيب أمور معلومة ترتبا خاصا يتأدى منها إلى معرفة المجهولات التصوّرية والتصديقية منتهية فى آخر الأمر إلى الفطريات، لئلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر أو تسلسل إذا توقّف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب.

وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى، وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة فى الذهن محال، فلا بدّ من الانتهاء إلى الفطريات، كما عرفته.

* * *

قال الشيخ:

الضابط السابع

[التعريف وشرائطه]

هو أن الشىء إذا عُرّف لمن لا يعرف، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع.

والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشىء، لا بمثله أو بما يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف الشىء إلا بما عرّف به.

فقول القائل فى تعريف الأب "إنه هو الذى له الابن" غير صحيح، فانهما متساويان فى معنى المعرفة والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر.

ومن شرط ما يعرف به الشىء أن يكون معلوما قبل الشىء لا مع الشىء أو يقال "النار هى الأسطقس الشبيه بالنفس" والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم "إن الشمس كوكب يطلع نهارا"، والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس.

وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافيات ينبغى أن تؤخذ فى حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقات تؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق.

أقول:

المعرّف للشيء هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء أو يميّزه على كل ما عداه، فيلزم منه تقدم المعرّف على المعرّف، لتقدم العلة على المعلول، وأن يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المعرّفة على المعلول المعرّف.

ويجب أن يكون المعرّف أجلى من المعرّف إذ معرفته سبب لمعرفة المعرّف، وأن يساويه فى العموم يكون صدق أحدهما مستلزما لصدق الآخر، كالإنسان والناطق.

فإن الأعم، كالحيوان، لما دلّ على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتعريف لعدم تمييز المعرّف عن غيره؛ والأخص كالناطق، أخفى لكثرة وجود الأعم وعدم احتياجه إلى بعض القيود المحتاج إليها الأخص ويجب أن يكون مساويا له فى المفهوم بمعنى أن معنى هذا هو معنى الآخر، كالإنسان والحيوان الناطق.

قوله: فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصّه.

أقول:

لأن الأمور التى لا تختص بالشيء المختصة بشيء آخر كيف يكون معرفة له ثم لا يخلو إما أن تكون جميع آحاد المعرّف وأجزائه مختصا بالمعرّف، كقولك فى تعريف الإنسان "إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر"؛ أو يكون البعض يختص بالمعرّف والبعض الآخر بغيره، كقولك "إن الإنسان حيوان ناطق".

أو يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد، كقولك فى تعريف الخفاش إنه "طائر ولود".

واعلم أن التـعريف إما أن يـكون بالأمور الداخلة فى حـقيقـة الشيء، وكان مع ذلك بالجنـس القريب مع الفصل القـريب كان ذلك "حـدّاً تامّاً"، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

وإن كان بالجنس البعيد والفصل كقولك "إنه جسم تام ناطق" كان ذلك "حدّاً ناقصا".

وإن كان التعريف بالأمور الخارجة اللازمة أو بالداخلة والخارجة كالجنس القريب والخاصة، كان ذلك "رسما تاما" أو بالجنس بالبعيد مع الخاصة، كان "رسما ناقصا".

قوله: والتعريف لا بدّ وإن يكون باظهر من الشيء.

أقول:

يجب الاحتـراز فى التعريفـات عن تعريف الشيء بالمساوى فى المعـرفة والجهالة، كقولك "إن الزوج ما ليس بفرد" فإن المعرّف يجب أن يكون أظهر من المعرّف وأجلى منه. فأول مراتب الخطأ مساواة المعرّف للمعرّف فى المعرفة والجهالة ومثل فى الكتاب بالأب والابن المتسـاويان بالمعرفة، كما يقال "الأب الذى له ابن" بـ "الابن الذى له أب".

ويليه فى الرتبة التـعريف بالأخفى، كتعريف النار "أنهـا أسطقس شبيه بالنفس" التى هى أخفى من النار ويليه تعريف الشيء بنفسـه كتعريف الحركة "بالنقلة"، فإن الأخفى يمكن أن يكون أعرف عند البعض أو من وجه ويمتنع أن يكون الشيء أعرف من نفسه بوجه.

ويليه فى الرتبـة تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به، إما بمرتـبة واحدة،

كقولك "إن الكيفية ما بها تقع المشابهة" واللامشابهة والمشابهة الاتفاق فى الكيف أو بمراتب، كقولك "إن الاثنين هو الزوج الأول" ، والزوج الأول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد أحدهما على الآخر هما الاثنان.

فقد عرفت الاثنين بالزوج الأول المعرّف المتساوى المعرّف بعدم الزيادة المعرّف بالاثنين المطلوب معرفته فى الأول اللازم منه تقدم الشىء على نفسه بمرتبتين، أو أكثر.

قوله: وليس تعريف الحقيقة.

أقول:

تعريف الشىء ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لأن تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه، إنما يكون فيمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ، كما إذا عُلم معنى الأسد ولم يعلم معنى الغضنفر فيسأل عنه فيجاب بأشهر منه وهو لفظ الأسد المتبدل بالأخفى وهذا ينتفع به فى اللغات.

قوله: والإضافات ينبغى أن يؤخذ.

أقول:

تكرار الشىء فى الحدود منهى عنه، كقولك "الإنسان حيوان جسمانى ناطق" والجسم داخل فى الحيوان دالّ عليه بالتضمن، إلا فى محل الضرورة كالمتضايفين، فإن تعريف أحدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب تقدم المعرّف على المعرّف فلا بدّ من أخذ المتضايفين مجردين عن التضايف مع السبب الموقع للإضافة فينتصب حدّ، كقولك "إن الإنسان حيوان يولد آخر من نطفة من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه".

فالحيوان أحد الذاتين المتضايفين والذات المضافة للأخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ويولد آخر من نطفة يسبّب موقع للإضافة فيجب تكرار هذه النسبة، وإلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوّة لا من جهة صفاتها، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات.

الموضع الثانى التكرار فى محل الحاجة، كما فى المشتقات، فإنه يجب أن يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق، كقولك فى تعريف الأسود "إنه شيء ما قام به السواد من حيث هو كذلك" .

فالذات الموصوفة بالسواد لها اعتبار أن الأول أخذها مع صفة السواد والثانى أخذها مجردة لكن المعرّف هو الأول دون الثانى.

ولما كان قولنا فى التعريف شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين ومن حيث هو كذلك يخرج المعنى الثانى ويبقى المعنى الأول الذى كان هو المعرّف.

* * *

قال الشيخ:

فصل

الحدود

اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء "حدّاً" ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة فى حقيقته، ومعرّف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات "رسما".

واعلم أن الجسم، مثلا، إذا أثبت له مثبت جزء يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلا لمجموع لوازم تصوره ثم أن كل واحد من الماء، مثلا، والهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكل حقيقة جرمية إذا كان الجسم أحد أجزائها وحاله كما سبق، فما تصوّر الناس منها إلا أمورا ظاهرة عندهم هى المقصود بالتسمية للواضع ولهم.

فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً؛ ثم إن الإنسان إذا كان له شيء به تحققت إنسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حدّه "الحيوان الناطق".

واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة والنفس التى هى مبدأ هذه الأشياء لا تعلم إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على إنّا نذكر فيه ما يجب؟

أقول:

ذكر الرئيس[1] فى "الإشارات" أن الحدّ قـول دالّ على ماهية الشىء؛ و"القول" هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد إنما ينتفع به فى الألفاظ اللغوية والمراد بالدالّ مـا يدلّ بالمطابقـة دون التضـمن، كدلالـة الحيـوان الناطق على الإنسان.

و"الحدّ" إما أن يكون تاما أو ناقصا. فـ "التام" هو المشتمل على جميع ذاتيات الشىء وأجزائه الداخلة فى ذاته وحقيقته ولا يكون إلا واحدا إذ جميع ذاتيات الشىء لا زيادة فيها ولا نقصان.

وأما "الحدّ الناقص"، فهو المركب من بعض الأجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الأجزاء وقلتها. واسم الحدّ يقع على الحدّ التامّ والناقص بالاشتراك، إذ التام يدلّ على الماهية بالمطابقة، كالاسم، إلا أن الاسم مفرد والحدّ مركب.

و"الحدّ الناقص" يدلّ على الماهيـة بالالتزام ويقع على الحدود الناقـصة بالتشكيك، إذ الناقص الكثير الأجـزاء بهذا الاسم أولى مما قلّت أجزائه؛ وأما إذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البينة فهو "الرسم التام"، كقولك "إن الإنسان حيوان ضاحك" وإن كان بالجـنس البعيد مع الخاصة فهو "الرسم الناقص"، كـقـولك "إن الإنسان جـسم ضـاحك". هذا ما ذكـره جماعة المشائين.

وأما ما ذكره فى "حكمة الإشراق" فقـال إن تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات "رسما"، كمـا تقول "إن الإنسان ضاحك كاتب بادى البشرة منتصب القامة عريض الأظفار".

---

(١) ابن سينا.

قوله: واعلم أن الجسم.

أقول:

ذهب "المعلم الأول" وأتباعه إلى أن كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطين غير[1] المحسوسين، وأما الأمور المحسوسة منه فكلها إعراض لإمكان تبدلها وتغيّرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها.

والقدماء ينكرون ذلك ويزعمون أن الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير، وأما المتغير المتبدل هو عرض على ما سيأتى تفصيله فيما بعد.

فذكر الشيخ السهروردى أن الجسم إذا أثبت له مثبت جزءا هو الهيولى والصورة، على ما يراه المشاءون، يشك فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم من القدماء ومن وافقهم.

فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى الجسمى لتعقل الجسم بدون ذلك الجزء غير[1] المحسوس، إذ مفهوم المسمّى الجسمى لا يكون عندهم إلا لمجموع أمور لازمة له محسوسة.

ثم إن كل واحد من الماء والهواء والأرض وغيرها من الأجسام المحسوسة إذا أثبت له المشاءون أجزاء لا تحس، من الهيولى والصورة، فينكرها الأوائل فلا تكون تلك الأجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم.

فيلزم أن يكون كل حقيقة جرمية من المركبات إذا كان الجسم أحد أجزائها وحال أجزائه كما ذكرناه، أن لا يتصوّر الناس من تلك الحقيقة سوى

---

(١) فى الأصل: الغير.

أمور ظاهرة محسوسة عندهم هى التى قصدها الواضع بالتسمية لهم، ليس إلا وإذا كان حال الأجسام المحسوسة وإثبات أجزائها صعبا، على ما أشرنا إليه ونفصل بعد ذلك.

فكيف يكون حال ما لا يحسّ من الجواهر العقلية والنفسية؟ فإن معرفة ذلك وتصوّرها بالحدّ، على ما يذكره المشاءون، فى غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والأجزاء غير المحسوسة[1] على طريقة المشائين.

ثم الإنسان إذا كان له ذات جوهرية بها تحققت إنسانية، أعنى النفس الناطقة، فهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لأنهم حدّدوا الإنسان "بالحيوان الناطق".

واستعداد النطق ليس بأمر جوهرى، بل هو عرض تابع للحقيقة الإنسانية والنفس الناطقة التى هى مبدأ ذلك غير معلومة الجوهر عندهم إلا باللوازم والأعراض؛ ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا.

فكيف حال

غيره من الجواهر العقلية التى لا تتعلق بشىء أصلاً ولا بحس؟ فلا محالة معرفتها بالطريق الذى ذكروه فى غاية الصعوبة وسيجىء تحقيقه.

* * *

(١) فى الأصل: الغير محسوسة.

قال الشيخ:

قاعدة إشراقية

هدم قاعدة المشائين

سلّم المشاءون أن الشيء يذكر فى حدّه الذاتى العام والخاص؛ فالذاتى العام، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب ما هو، يسمّى "الجنس" والذاتى الخاص بالشيء سمّوه "فصلا" . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا.

ثم سلّموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم، فالذاتى الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر فإنه إن عهد فى غيره لا يكون خاصا به.

وإذا كان خاصا به، وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولا معه. فإذا عُرف ذلك الخاص أيضًا، أن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص حاله على ما سبق.

فليس العود إلا إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كُنه هذا فيما بعد.

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك.

وليس للمعرّف حينئذ أن يقول "لو كانت صفة أخرى لاطّلعت عليها"، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى أن يقال "لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه" .

فيقال: إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرفت جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتى آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيّقنة.

فتبين أن الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاءون غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع.

أقول:

شرع فى هدم طريقة المشائين فى التعريفات، فى تقريره أنك عرفت من القواعد السالفة للمشاءين أن الحدّ التام هو الذى يذكر فيه الذاتى العام، وهو الذى لا يكون جزءا لذاتى عام آخر، كالحيوان الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر، كاللون.

بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يتغير لها جواب "ما هو؟"، كالإنسانية والفرسية والحمارية وغيرها، يسمّى "جنسا" وهو الكلى الذاتى المقول فى جواب "ما هو؟".

والذاتى الخاص بالحقيقة يسمّى "فصلا" على ما عرفت تفصيل ذلك فيما مرّ فى تعريف الحدّ التام والناقص، والرسم التام والناقص.

ومن قواعدهم أن كل مجهول إنما يتوصل إليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى العام، كالحيوان، لا يكون وحده معرّفا للإنسان المجهول لوجوده فى الفرس والحمار وغيرهما من الأنواع المشاركة للإنسان فى الحيوان.

وأما الذاتى الخاص بالحقيقة الإنسانية، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجهله فى موضع آخر، لأن ذلك الذاتى الخاص بالشىء إن كان موجودا فى غيره من الأنواع، فلا يكون ذاتيا خاصا وفرضناه خاصا، هذا خلف.

وإن لم يكن موجودا فى غيره بل كان خاصا بالشيء وليس بمدرك بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه ما ولا معلوم بحال ما، فيكون لا محالة مجهولا مع الشيء المطلوب معرفته، فيعود الكلام إلى معرفة هذا الذاتى الخاص بأنه إن عرف بالأمور العامة دون الخاصة بالشيء وليس بتعريف له لمشاركة غيره فيه.

وإن عُرف بالجزء الخاص به مع أنه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولا معه، كما مرّ تقريره. وحينئذ لا بدّ من الرجوع فى التعريف والمعرفة إما إلى أمور محسوسة ظاهرة للحس، أو أمور معقولة ظاهرة مكشوفة للعقل بطريق المشاهدة أو من طريق آخر أن كان يخص ذلك الشيء جملتها بالاجتماع، كما ستعرفه فى "الفصل الثالث" .

ثم إذا ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشيء فى التعريف لم يؤمن الغفلة عن ذاتى آخر، وحينئذ للمنازع أن يطالب بذلك، وليس للمعرّف أن يقول: "لو كانت هناك أجزاء أخرى أو صفات لاطّلعت عليها لجواز خفائها عليه" . فإن أكثر الأشياء مجهولة لنا والمعارف الإنسانية قليلة جدا.

ولا يصح أن يقال "لو كان لى ذاتى آخر لما عرفت الماهية بدونه" . فإنّا نمنع معرفة الحقيقة لأنها إنما تعرف إذا عرفت جميع ذاتياتها فإذا جاز الغفلة عن بعض الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة، فيكون الشك واقعا فى معرفتها، فتكون مجهولة.

ثم إذ كانت الحدود عند المشائين مركبة من الأجناس والفصول وتمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب حتى أنهم عدلوا فى أكثر المواضع عن الحدّ لصعوبته بالتنبيه المذكور إلى الرسوم المؤلفة من

الخواص، فظهر أن الإتيان بالحدّ بالطريق الذى ذكره المشاءون ونهجه غير ممكن.

والمعلم الأول والشيخ أبو على اعترفا بصعوبة ذلك، فليس عندنا إلا التعريف بأمور يختص اجتماعها بالشيء، كما ذكرناه فى تعريف الإنسان أنه "الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار".

فإن جميع هذه لا تجتمع إلا فى الإنسان وإن جاز وجود بعضها فى غيره، وسيأتى له تتمة فى "الفصل الثالث"، إن شاء الله تعالى.

وذكر الشيخ فى "المطارحات" أن الصعوبة المذكورة فى الحدّ إنما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة والماهية، وأما تعريف المسمّى بأجزاء المفهوم فينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة، فإن إعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب كما مرّ بيانه. وأما الحدود التى بحسب المفهوم فلا يتأتى فيها ذلك، لأنه إذا عنى بالإنسان "الحيوان الضاحك المنتصب القامة، ذو النفس المدركة للكليات"، كان حدّا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال أنه "الحيوان الناطق العريض الأظفار البادى البشرة".

فإن الأمور التى ذكرت فى الأول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والنقصان فيها.

ويراعى هذا القانون فى الحدّ بحسب المفهوم لئلا يقع الغلط فى الحدّ، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والراسم يعترف أن الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه إليه والحدّ بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التى كل واحد ذاتى بحسب المفهوم والعناية.

فالحدّ بحسب المفهوم أجود وأصح مما بحسب الحقيقة وإليه يميل فضلاء أهل النظر.

قال الشيخ:

المقالة الثانية

فى الحجج ومباديها

وهى تشتمل على ضوابط:

الضابط الأول

[القضية والقياس]

هو أن القضية قول يمكن أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب. والقياس هو قول مؤلف من قضايا إذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر.

والقضية التى هى أبسط القضايا هى الحملية وهى قضية حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولك " الإنسان حيوان أو ليس" . فالمحكوم عليه يسمّى "موضوعا" ، والمحكوم به يسمّى "محمولا" . وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما.

فإن كان الربط بلزوم تسمّى "شرطية متصلة" ، كقولهم "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمّى "المقدّم" ، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى "التالى" .

وإن أردنا أن نجعل منها قياسا، ضممنا إليها قضية حملية لاستثناء عين

المقدم ليلزم منه عين التالى، كقولنا "لكن الشمس طالعة، فيلزم أن يكون النهار موجودا" أو لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم، كقولك "لكن ليس النهار موجودا، فليست الشمس طالعة".

فإنه إذا وجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وجد وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع، ولا يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالى، فإنه قد يكون التالى أعم من المقدّم، كقولك "إن كان هذا أسود، فهو لون".

فلا يلزم من رفع الأخص وكذبه رفع الأعم وكذبه. ولا من وضع الأعم وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعم وكذبه رفع الأخص وكذبه.

وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمّى "شرطية منفصلة"، كقولنا "إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا".

ويجوز أن تكون أجزاؤها(١) أكثر من اثنين. والحقيقة هى التى لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلوّ عن أجزائها.

وإن أريد أن يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقى، كان واحدا أو أكثر، أو نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقى. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى منفصلة فى الباقى.

وقد تركّب متصلة من متصلتين، كقولهم "إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود". وقد تركّب منها منفصلة، كقولنا "إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود وإما أن يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود" والتصرفات كثيرة.

---

(١) فى الأصل: أجزائها، والصحيح أجزاؤها اسم تكون.

ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم أن الشرطيات يصح قلبها إلى الحمليات، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول "طلوع الشمس يلزمه وجود النهار" أو "يعانده الليل". فكانت الشرطيات محرّفة عن الحمليات.

أقول:

لما فرغ مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع فى "المقالة الثانية" فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادى الحجج، هى القضايا وأنواعها وأصنافها.

واكتساب التصورات بالأقوال الشارحة تسمى بـ "التركيب التقييدى"، لأنك إذا قلت فى حدّ الإنسان "إنه الحيوان الناطق" فقد قيدت الأول الذى هو الحيوان بالثانى الذى هو الناطق، ويقوم مقامهما فى الأغلب لفظ مفرد كلفظ الإنسان فى المثال المذكور.

وأما التصديقات، الذى هو القسم الثانى، فيسمّى بـ "التركيب الخبرى"، واكتسابها بالحجج تسمّى "القياس".

ثم التركيب إما أن يكون تاما، وهو ما يحسن السكوت عليه، وهو إما أن يحتمل الصدق والكذب، ويسمّى "خبرا"، و"قضية" أو لا يحتمل، وهو إن دلّ على طلب الفعل بالوضع فيسمّى مع الاستعلاء "أمرا"، أو مع التساوى "التماسا" ومع الخضوع "مسألة[1]" و"دعاء"، وإن لم يدلّ يسمّى "تنبيها" ويندرج فيه "التمنّى" و"الترجّى" و"القسم" و"النداء".

---

(١) فى الأصل: مسئلة.

وإما أن يكون التركيب ناقصا، وهو إما أن يكون تقييدا أو مركبا من اسم أو كلمة مع أداة كقولك "زيد فى" والمقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذى ينطق إليه التصديق والتكذيب والحدّ، وهو الخبر والقضية والقول الجازم.

والقياس قول مؤلف من أقوال إذا سلّمت لزم عنه قول آخر، فقوله "من أقوال" احترز به عن القضية الواحدة التى يلزمها العكسين لذاتها ولا يسمّى قياسا، ولا يعنى لقوله "إذا سلّمت" أنها تكون مسلّمة فى ذاتها فإنها قد تكون كاذبة أو أحدها، كقولك "كل إنسان حجر وكل حجر حيوان" أو "كل حجر جسم" بل نعنى انها بحيث لو سلّمت لزم عنها النتيجة.

فإن القولين المذكورين إذا سلّمنا لزم كل إنسان حيوان أو جسم فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها. ونعنى باللزوم، اللزوم الأعم من البيّن وغيره، ليندرج فيه القياس الكامل، وهو الشكل الأول وغيره من باقى الأشكال.

وهذا اللزوم عن مجموع المادة والصورة لا عن أحدهما، واحترز بقوله "لذاته" عن أمرين: الأول، عن القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة أجنبية خارجة عن المقدمتين ليست

من لوازمهما، ويسمّى "قياس المساواة"، كقولك "أ" مساو لـ "ب" و"ب" مساو لـ "ج"، فإذا سلّمنا لزم أن "آ" مساو لـ "ج" لا لذاته بل ينتج لذاته أن "أ" مساو لمساوى "ج"، فإذا انضم إليها وكل ما هو مساو للمساوى فهو مساو، وهى المقدمة المحذوفة لزم أن مساو لـ "ج"، وهو المطلوب.

فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهـذا لكونه قولا مـؤلفا من مـقدمـتين لزم عنهما قول آخر، وليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدمتين فى حدّ.

فإن محمـول المقدمة الأولى مساواة "ب" وموضـوع الثانية نفس "ب" وليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة، أو نقيضها، بالفعل، بل هو قياس بالنسبة إلى قولنا "أ" مساو لمساوى "ج" لا بالنسـبة إلى "أ" مساو لـ "ج" لاحتراز الثانى فى قولنا لذاته عن المقـدمتين المستلزمتين لقول آخـر بواسطة مقدمة من لوازمهـما غير خـارجة عنهما، وهى عكـس نقيض إحداهما كـقولنا فى "إن جزء الجوهر جوهر" إن جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر، فـلا يوجب ارتفاعـه ارتفاع الجـوهر ويلزم من تسليمـهمـا أن جزء الجوهـر جوهر لا لذاتيـهمـا، بل بواسطة عكس نقيض الثـانية، وهى كلـما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

وحينئذ ينتـج بالذات جزء الجوهر جوهر، وهو المطلوب واحـترز بقولنا قول آخر عن القضية المحمولة جزء قياس، فإن مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما، وليس مجموعها قيـاسا بالنسبة إلى واحد منهما بل بالنسبة إلى القول المغاير لكل واحد منهما.

قوله: والقضية التى هى أبسط القضايا.

أقول:

القضية والخبر، وهو ما احـتمل الصدق والكذب، ينقسم إلى قسمين، لأنهما إما أن تنحل عند حذف أدوات الربط إلى مفردين أو مركبين.

والأول، هو "القضية الحملية" وهى أبسط القضايا وهى التى حكم فيها

بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، وهى مؤلفة من "موضوع" محكوم عليه و"محمـول" محكوم به، ونسبة بينهـما بها يرتبط المحمـول بالموضوع ارتباط إيجاب أو سلب واللفظ الدالّ عليـها، كهو، ويكون، وغـيرهما، "رابطة"، كقولك "الإنسان هو الحـيوان" والمحمول إذا كان كلمة أو اسما مـشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه من النسبة إلى موضوع ما غير معين كـ "زيد يكتب أو كاتب".

والمحـمولات الجـامدة كـقولك "زيد جـسم" لا يدلّ على النسبـة إلى موضوع مـا لخلوّها عن الضمائر الدالّة عليها، ولا بـدّ فى الكل من التصريح بالروابط الدالّة على الموضوع المعـيّن لكون الحاجة تدعو إلى انتسـاب موضوع معيّن، لا إلى موضوع ما، الذى تدلّ عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار، كـما توهّمـه فخر الدين الـرازى لاستكنان الرابطة فـيهمـا مرّة أخرى.

فإن الضـمـيـر المستكن إنما يدلّ على مـوضوع ما غـير معـيّن، والرابطة المذكورة بالفعل يعيّن ذلك الموضوع.

والثانى وهو الذى تنحل القضية فيه إلى مـركبين، يسمّى "شرطية" فإن استلزم أحدهمـا الآخر، أو سلب ذلك كانت متـصلة وتخرج كل واحدة من القضيتـين عن كونها قضية بأدوات الشرط كقـولك "إن كانت الشمس طالعة فالـنهار موجـود، أو ليس" ومـا قرن به حرف الـشرط من جـزئى القضـية الشرطية يسمّى "المقدّم"، ككان وكلما، وإذ ما، وحيثما، وأمثالها، وما قرن به حرف الجزاء كالفاء، يسمّى "التالى".

قوله: وإن أردنا أن نجعل منها قياسا.

أقول:

القضية الشرطية إذا ضممنا إليها قضية أخرى حملية يسمّى ذلك "قياسا استثنائيا"، وهو قياس مركب من شرطية متصلة أو منفصلة، ومن قضية استثنائية إما حملية، إن كانت الشرطية مركبة من حمليتين أو شرطية إن كانت مركبة من شرطيتين وهى وضع لأحد جزئى الشرطية أو رفع لها ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر أو رفعه.

والقضية الشرطية، سواء كانت متصلة أو منفصلة، لا بدّ وأن تكون موجبة وإلا لحصل الاختلاف، والمتصلة يجب أن تكون لزومية إذ الاتفاقية لا تنتج فإن استثناء نقيض التالى غير ممكن لاجتماع الجزءين على الصدق، وعدم الاتصال بين نقيض الجزءين واستثناء عين المقدم وإن أنتج عين التالى إلا أنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال ثم وقت الاتصال والانفصال إن لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية، وإلا لجاز أن يكون حال اللزوم والعناد مغايرا لحال الاستثناء، فلا يحصل الإنتاج.

وإذا كانت الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم، ونفى الملزوم عند نفى اللازم، واستثناء النقيض المقدم لا ينتج نقيض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم.

وحينئذ لا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولا من وضع الأعم وضع الأخص، كقولك "إن كان هذا سوادا، فهو لون" ولا يلزم من رفع الأخص، وهو السواد، وكذبه رفع الأعم، وهو اللون، وكذبه، ولا من وضع الأعم، وهو اللون، وصدقه، وضع الأخص، وهو السواد وصدقه، وذلك ظاهرا من قوله "وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد".

أقول:

إذا كان الربط بين قضيتين حمليتين بأداة الانفصال والعناد بين الجملتين يسمّى "الشرطية منفصلة"، كقولك "هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا".

والمنفصلة، وهى التى يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين، إما أن تكون تلك المنافاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط، وهى "مانعة الجمع"، أو فى طرف الثبوت وهى أيضًا "مانعة الجمع"، أو فى طرف الانتفاء وهى "مانعة الخلوّ".

والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزأيها على الصدق والكذب معا، وهى تتركب من قضيتين تكون إحداهما نقيضا للأخرى، كقولك "هذا العدد إما زوج أو لا أو مساوية لنقيضها" كقولك "هذا العدد إما زوج أو فرد" ولما امتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فيمتنع اجتماع جزأيها على الصدق وارتفاعهما على الكذب.

والحقيقة المركبة من الشىء والمساوى قد تكون أجزاؤها[1] متناهية، كما مرّ، أو غير متناهية، كقولك "هذا العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، هكذا إلى غير النهاية" فإن أى جزء أخذته كان لازما مساويا لنقيض باقى الأجزاء.

وأما "المنفصلة المانعة الجمع"، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الصدق وجواز اجتماعهما على الكذب، وهى مركبة من القضية وما هو أخص من النقيض، كقولك "هذا الشىء إما أن يكون حجرا أو

---

(١) فى الأصل: أجزائها.

شجرا" فكل جزء أخص من نقيض الآخر فيمتنع اجتماع الجزءين إذ لو اجتمعا صدقا مع أن كل واحد أخص من نقيض الآخر وصدق الشيء مع الأخص يستلزم صدقه مع الأعم فيصدق النقيض على شيء واحد، وهو محال.

ولا يمتنع خلوّهما وكذبهما والا لكان كذب كل منهما ملزوما لعين الآخر، فلا يكون كل واحد أخص من نقيض الآخر، والمقدر خلاف.

وأما "المنفصلة المانعة من الخلوّ"، فهى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الكذب وجواز اجتماعهما على الصدق وهى أخص من قول من قال أنها التى يمتنع اجتماعها على الكذب فقط وهى مباينة للحقيقة والمراد عند الإطلاق وكونها جزء قياس هو الأعم وهى مركبة من القضية، وما هو أعم من النقيض، كقولك "إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق" فكل جزء أعم من نقيض الآخر فيمتنع ارتفاعهما، إذ لو كذبا مع أن كل جزء أعم من نقيض الآخر وكذب الشيء مع الأعم مستلزم كذبه مع الأخص المستلزم لكذبه مع النقيض، فيكذب النقيضان، وهو محال.

ويجوز صدقهما إذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق أحدهما كذب الآخر، والتقدير أن كل واحد أعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص، وهو محال.

وإن أردت أن تركّب قياسا من المنفصلات فإن كانت حقيقة، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر لامتناع صدق الجزءين، واستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر لامتناع كذب الجزءين، واستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر فى "مانعة الجمع" لامتناع اجتماع الجزءين على الصدق،

واستثناء نقيض أيهما كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزءين على الكذب، واستثناء نقيض أيهما كان فى "مانعة الخلوّ" ينتج عين الآخر لامتناع الخلوّ عن الجزءين، واستثناء عين أيهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزءين على الصدق.

وإن كانت المنفصلة ذوات أجزاء كثيرة، كقولك "العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، إلى غير النهاية"، فاستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الباقى. فنقول "لكنه ليس باثنين"، فينتج أنه "إما ثلاثة أو أربعة أو خمسة" وهلمّ جرا.

قوله: وقد تُركّب متصلة من متصلتين.

أقول:

لما كان كل من المتصلة والمنفصلة ينحل إلى قضيتين فإما أن تكونا حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين، أو حملية ومتصلة، أو حملية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، فجملتها ستة أقسام لكل شرطية.

ولما كان المقدم فى المتصلة يتميز عن التالى بالطبع، كما هو فى الوضع، لجواز كون التالى أعم من المقدّم، كقولك "إن كان هذا إنسانا، فهو حيوان" دون العكس كأن فى طبع المقدّم أن يكون ملزوما وخاصا وفى طبع التالى أن يكون لازما وعاما.

فلذلك ينقسم كل واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة فى المتصلات إلى قسمين إذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم الحملية وقد يكون هو المتصلة. وكذا المركب من حملية ومنفصلة والمركب من متصلة ومنفصلة قد

يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة فأقسام المنفصلات ستّة والمتصلات تسعة.

فالمركب من المتصلتين، كقولك "إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" وقد يكون "إذا كان النهار موجودا، فالشمس طالعة" ومن المنفصلتين "إن كان إما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا" فليس ألبتة إما أن "يكون زوجا وإما أن يكون فردا".

والمركب من حملى ومتصل، والمقدم متصل "إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار، وإن كان المقدّم حمليا، كقولك "إن كان طلوع الشمس ملزوما لوجود النهار، فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، واستخراج باقى الأقسام مما عرفته سهل.

وإن أردت ذلك فاطلبه من كتبنا المبسوطة. وإن أردت أن تقلب الشرطيات إلى الحمليات فيجب أن تصرح باللزوم أو العناد، كما تقول فى قولنا "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" أن طلوع الشمس يلزمه وجود النهار. وفى قولنا "إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجودا"، إن وجود النهار يعانده وجود الليل. فتكون الشرطيات حينئذ محرفة عن الحمليات وقد بسطناه فى "شرح التلويحات"، فليطلب أمثال ذلك من هناك.

***

قال الشيخ:

الضابط الثانى

[أقسام القضايا]

هو أن الشرطية إذا قيل فيها "إذا كان، كان"، أو "إما وإما"، فيصلح أن يكون دائما أو فى بعض الأوقات، فتعيّن وإلا يكون مهملا مغلّطا. وفى الحملية، إذا قيل "الإنسان حيوان"، فتعيّن أن كل واحد من الإنسان كذا، أو بعض جزئياته.

فإن الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنسانا. ولا أيضًا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فلنعيّن أن الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لا يكون إهمالا مغلّطا. فالقضية التى موضوعها شاخص نسمّيها "شاخصة"، كقولك "زيد كاتب". والتى موضوعها شامل وعيّن فيها الحكم على كل واحد، هى كقولنا "كل إنسان حيوان" أو " لا شىء من الناس بحجر" فى السلب. فإن لكل قضية إيجابا وسلبا، أى إثباتا ونفيا. وفيما يتخصص بالبعض، هى كقولنا "بعض الحيوان إنسان" أو "ليس". ويسمّى اللفظ المخرج من الإهمال "سورا"، مثل "كل" و"بعض" وغيرهما.

والقضية المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلية سمّيناها "القضية المحيطة"، والتى عيّن فيها الحكم على البعض "مهملة بعضية". وفى المهملة البعضية الشرطية نقول "قد يكون إذا كان أو إما" والبعض فيه إهمال أيضًا، فإن أبعاض الشىء كثيرة. فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاص وليكن مثلا "ج". فيقال "كل ج كذا" لتصير القضية محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط.

ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات، كما يقال "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق"، وكون طبيعة البعض مهملة لا تنكر.

وإذا تفحّصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعيّن ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل.

واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية. واللفظة الدالّة على تلك النسبة تسمّى "الرابطة"، وقد تحذف فى بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة، كما يقال فى العربية "زيد كاتب" وقد تورد كما قيل "زيد هو كاتب".

والسالبة هى التى تكون سلبها قاطعا للروابط، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب متقدّما على الرابطة لينفيها، كقولهم "زيد ليس هو كاتبا". وإذا ارتبط السلب أيضًا بالرابطة فصار جزء أحد جزأيها فالرابط الإيجابى بعد باق، كما يقال فى العربية "زيد هو لا كاتب" فإن الربط باق، وقد يسير السلب جزء المحمول.

والقضية موجبة تسمّى "معدولة". وفى غير العربية قد لا يعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها فى السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلا والسلب

سواء كـان جزء المحمول أو الموضـوع هى موجبة إلا أن يكون السلب قـاطعا لها.

إذا قلت "كل لا زوج فـهو فـرد" فـهو إيجـاب الفـردية على جمـيع الموصوفات باللازوجية، فـتكون موجبة. والحكم الموجب الذهنى لا يثبت إلا على ثابت ذهنى. والموجب على أنه فى العين لا يكون إلا على ثابت عينى. والشرطيات أيضًا أن تكثّـرت السلوب فيها والربط اللزومى، أو العنادى باق، فالقضية موجبة.

والسلب إذا دخل على سلب من غيـر اعتبار حال آخـر، يكون إيجابا. وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتبا" يجوز أن يكون البـعض كاتبا، فالذى يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. وإذا قـيل "ليس لا شىء من الإنسان كاتبا" يجوز أن لا يكون البعض كـاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم، وسـلب المنفصلة برفع العناد.

أقول:

إذا قلت فى المتصلة "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" أو "إما أن يكون العدد زوجا أو فـردا" فإن هذا وأمثاله مهمل مـغلّط. فإنه يجوز أن يكون ذلك دائما ومحصـورا وكليا ويجوز أن يكون ذلك فى بعض الأوقات، فـيجب أن يُعـيّن ذلك الحكم أنه دائم أو فى وقت مـا لئلا يقع فى الإهمـال المغلّط.

واعلم أن حصر الشرطيات لا يكون بكون المقدم والتالى محصورين ولا خصوصها لخـصوصهما وإهمالهما ولا إهمالهمـا. فإن قولك "كلما كان زيد يكتب" فزيد "يحرّك يده"، فموضوع المقدم والتالى مخصوصان.

والمتصلة كلية، بل حصرها لعموم الاتصال والانفصال فى جميع الأزمنة والفروض والأوضاع العارضة للمقدم أن كانت كلية أو فى بعض الأوقات والأوضاع أن كانت جزئية، كقولك "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" معناه أى "فى أى زمان وأى حال"، ووضع فرض فيه صدق المقدم، أعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، أعنى وجود النهار.

فلزوم صدق التالى للمقدم عام فى جميع الأزمنة والأوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه إلا ويصدق معه لزوم التالى، ولا يعنون بالأوضاع المرار بمعنى أن كل مرّة حصل فيه المقدم لزمه التالى وتبعه، إذ قد يكون أمرا ثابتا لا عود فيه، كقولك "كلما كان الله حيّا، فهو عالم" وخصوصها بخصوص الزمان، أو بعين الفرض، أو الوضع التى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك "إن جئتنى اليوم، أو مع زيد، أكرمتك"، فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص.

والإهمال أن يكون التالى تابعا للمقدم فى الجملة، كقولك "إن جئتنى أكرمتك"، فالتالى تابع للمقدم من غير تعيين الاتباع فى جميع أوضاع المقدم أو فى بعضها؛ والكلية ما حكم بكون التالى فيها لازما للمقدم المفروض وجوده فى كل زمان مع كل وضع للمقدم بسبب اقتران الأحوال الممكنة.

قوله: وفى الحملية إذا قيل الإنسان حيوان.

أقول:

إذا قلنا فى العلوم فى مثل "إن الإنسان حيوان" فى الحمليات كان ذلك قضية حملية مهملة مغلطة، لجواز أن يكون كل واحد حيوانا أو البعض منه، فيجب أن يعيّن الحكم فيه فيكون كل واحد من الإنسان حيوانا أو البعض.

كذلك اذا الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق والعموم وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا ولا الخصوص وإلا لم يكن الكل إنسان فهى صالحة لهما، فلا بدّ وأن يعيّن أن ذلك الحكم هو مستغرق أو غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الإهمال المغلّط.

واعلم أن موضوع القضية الحملية أن كان شخصا معيّنا يسمّى "مخصوصة" و"متعيّنة"، كقولك "زيد كاتب أو ليس" وإن كان كليا وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هى عامة فتسمّى "قضية طبيعية"، كقولك "الإنسان نوع" و"الحيوان جنس".

وإن كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكل من الأفراد تسمّى "القضية محصورة" و"مسوّرة" إن كان هناك سور، وهو اللفظ الدالّ على كميّة أفراد الموضوع.

فإن الحكم أن كان على كل الأفراد بالثبوت، فهى الكلية الموجبة وسورها "كل"، كقولك "كل إنسان حيوان" أو بالسلب، وهى السالبة الكلية وسورها "لا شيء" و"لا واحد"، كقولك "لا شيء ولا واحد من الإنسان بحجر".

وإن كان الحكم على بعض أفراد الموضوع فهى إما موجبة جزئية وسورها "ليس بعض"، و"بعض ليس"، و"ليس كل"، والفرق بينهما أن ليس كل يدلّ بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الأفراد وعن البعض بالالتزام وإلا بالعكس، وليس "بعض" قد يستعمل للسلب الكلى، كقولك "ليس بعض الناس جمادا" يعنون بذلك سلب الجمادية عن جميع أفراد الإنسان، ولا يستعمل للإيجاب.

و"بعض" ليس قد يستعمل للإيجاب المعدول، كقولك "بعض الحيوان هو ليس بإنسان"، يعنون بذلك حمل الإنسان على بعض الحيوان، ولا يستعمل للسلب الكلى وإن لم يقترن السور بالموضوع الكلى فهى القضية المهملة، كقولك "الإنسان ضاحك أو ليس" وهى فى قوة الجزئية اما أن تصدق كليته أم جزئيته وإنما كان صدقت جزئيته.

والشيخ يُسمّى القضية المحصورة "الكلية المحيطة"، والتى عيّن فيها الحكم على البعض "مهملة بعضية" سواء كان فى الحمليات، كقولك "بعض الإنسان كاتب" أو فى الشرطيات، كقولك "قد يكون إذا كان "أ، ب" و"ج، د" فجاء واما "أ، ب" أو "ج، د"، لأن البعض فيه إهمال أيضًا لكون أبعاض الشىء كثيرة، فيجب أن يكون كذلك البعض فى الأقيسة خاصا معينا، وهو "ج" مثلا.

ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال "كل ج يكون حكمه كذا"، فتصير تلك القضية محيطة كلية وحينئذ يزول عنها الإهمال المغلّط فإن القضية البعضية لا ينتفع بها إلا فى العكوس والنقايض.

وكذا يجب أن يفعل فى الشرطيات فنقول "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فيجعل موجبة كلية محيطة مستغرقة بأن يعيّن ذلك الحال فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب ولا يحسن السباحة، فهو غريق".

وقد عرفت أن المهملة فى قوة البعضية الجزئية ولا ينكر من له أدنى نظر أن طبيعة البعض مهمل.

وأنت إذا بحثت عن أسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه

حال بعض الشيء مهملا إلا بعد تعيين ذلك البعض، وحينئذ إذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها فى العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى أحكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل استعمالا فى سائر المطالب.

قوله: واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة.

أقول:

قد تقدّم أن كل قضية حملية لا بدّ لها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول وهو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وبسببها تصبر القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهى الحكم، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها "الرابطة" وقد تحذف فى اللغة العربية إذا كان المحمول كلمة أو اسما مشتقا فيه ضمير النسبة، أعنى "هو"، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة. وقد يصرّح بالنسبة، كقولك "زيد هو كاتب" وعرفت تفصيله.

وأما السالبة، فهى التى يكون السلب فيها قاطعا للرابطة الحكمية ويجب أن يكون السلب فى اللغة العربية متقدما على الرابطة لدفع تلك النسبة الإيجابية ونفيها، كقولك "زيد ليس هو كاتبا".

وإن ارتبط السلب بالرابطة صائرا جزءا حدّ جزأيها، فتصير موجبة لبقاء الربط الإيجابى، كقولك "زيد هو لا كاتب" فإن حرف السلب قد صار جزءا من المحمول وتسمّى هذه القضية وأمثالها "موجبة معدولة" فى لغة العرب وفى غيرها قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها فى السلب والإيجاب، بل الرباط مهما حصل والسلب سواء كان جزءا من الموضوع أو من المحمول،

فإنها تكون موجبة معدولة إلا أن يكون السلب قاطعا للنسبة لا ربطية، فإنها تكون سالبة.

وإذا قلت "كل لا زوج فرد" فإن الفردية فى هذه القضية محمولة فى الإيجاب على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع.

قوله: والحكم الموجب الذهنى.

أقول:

ذكر جماعة المشائين أن القضية الموجبة تستدعى وجود الموضوع إما عينا أو ذهنا والسالبة لا تستدعى ذلك، وردّ ذلك صاحب الكتاب بأن السلب لا يمكن إلا على متصور فى الذهن.

فإن الحاكم بشىء على شىء لا بدّ له من تصوّر المحكوم به وعليه سواء كان الحكم إيجابا أو سلبا، فإن الحاكم إذا لم يتصوّر شيئا ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه أصلاً فيجب لا محالة تصوّر المحكوم عليه وبه ويتبعه الحكم الإيجابى أو السلبى، وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة فى استدعاء موضوع متصوّر فى الذهن. حال الحكم عليه.

هذا إذا كان الحكم مختصا بما فى الذهن، فإن كان عاما لما فى الذهن والعين جميعا، أو أضيف إلى ما فى العين، فالفرق بين الموجبة والسالبة فيه أنه يجوز أن ينفى عن السالبة ما ليس موجودا فى الأعيان وكان مضافا إلى الأعيان، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يقال فى الموجبة "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير".

فإن السلب ما أضفته إلى الأعيان، فالحاصل أن السلب إذا أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من تصوّر الشىء فى الذهن والإيجاب.

فسواء أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه فى الأعيان إلا إذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق، كقولك "زيد معدوم أو ممتنع الوجود فى الأعيان".

فإنه وإن أضيف إلى الأعيان فمفهومه نفس السلب عن الأعيان، كأنك قلت "زيد المقرر فى الذهن منفى فى الأعيان" وليس هذا، كقولك "العنقاء فى الأعيان أعمى".

قوله: والشرطيات أيضًا إذا ذكرت السلوب فيها.

أقول:

إن الشرطيات المتصلة أو المنفصلة، اللزومية أو العنادية، فيها عدول وتحصيل، فإنك إذا قلت "كلما كانت الشمس غير طالعة، فالنهار غير موجود" فهى موجبة معدولة لأنك اثبتّ اللزوم بين السالبتين وكذا قولك "إذا كانت الشمس غير طالعة، فالليل موجود" والمتصلة إنما كانت متصلة باعتبار اللزوم فمهما دام اللزوم موجودا كانت القضية موجبة محصلة أو معدولة إن كان فيها السلوب.

وكذلك المنفصلة فإنك إذا قلت "إما أن لا يكون هذا العدد زوجا وإما أن لا يكون فردا"، فقد أثبت العناد بين السالبتين؛ فإن المنفصلة إنما كانت منفصلة باعتبار العناد فما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصّلة أو معدولة إن كان فيها سلوب.

والسلب إذا دخل على سلب آخر من غير اعتبار حال آخر لعدوله تكون القضية موجبة لأن سلب السلب إيجاب، بخلاف المعدولة فإن دخول حرف السلب الثانى على الأول الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع يجعل القضية سالبة، وهو ظاهر.

وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتبا" فقد عرفت، فيما مرّ، أنه يدلّ على سلب الحكم عن كل الأفراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و"ليس بعض الإنسان كاتبا" يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن الكل بالالتزام، فيجوز أن يكون بعض الإنسان كاتبا أو المتيقن سلب الكتابة عن البعض فيهما.

وإذا قيل "ليس لا شيء من الإنسان كاتب"، فيجوز أن لا يكون البعض كاتبا، لأن قولنا "لا شيء من الإنسان بكاتب"، سلب كل الكتابة عن جميع أفراد الإنسان، فإذا أدخلنا حرف السلب الثانى، وهو "ليس"، على لا شيء سلب السلب الكلى وحينئذ يجوز أن لا يكون البعض كاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد، كما كان إيجابهما بإثباتهما.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[جهات القضايا]

هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها وموضوعها إلى محمولها إما ضروري الوجود ويسمّى "الواجب"، أو ضروري العدم ويسمّى "الممتنع"، أو غير ضروري الوجود والعدم وهو "الممكن".

فالأول، كقولك "الإنسان حيوان".

والثاني، كقولك "الإنسان حجر".

والثالث، كقولك "الإنسان كاتب".

والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فإذا قالوا "ليس بممتنع" عنوا به الممكن، وإذا قالوا "ليس بممكن" عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه.

فإن ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه.

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجب وجوده، وعند تجرد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن.

واعلم انّا إذا قلنا "كل ج ب" ليس معناه إلا انّ كل واحد واحد مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب"، لأنك إذا قلت "كل ج ب" عرفت أن مفهوم "الجيم" معنى عام ثم تعرضت للشواخص التي تحته بقولك "كل

واحد واحـد" إذ ليس معناه جـميع الجـيم، إذ يمكنك أن تقول "كـل إنسان تسعه دار واحدة" ولا يمكنك أن تقول "جميع الناس تسعهم دار واحدة".

وإذا رأيت فى القضايا مـثل قولك "كل نائم يجوز أن يستيـقظ" مثلا، دريت أن مـقتـضى قولنا "كل نائم" ليس الـنائم من حيث هو نائم فـإنه مع النوم لا يتصوّر أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذى يجوز أن ينام ويستيقظ.

وكذا إذا قلنا "كل أب متقدم على الابن" ليس معناه من حيث هو، بل الشخص الموصوف بأنه "أب".

وإذا قلت "كل متحـرك بالضرورة متغيـر"، لك أن تعلم أن كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرك ليس بضرورى له لذاته أن يتغير، بل لاجل كونه متحركا. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكنا فى نفسه.

ولا نعنى بالضرورى إلا مـا يكون لذاته فحسب. واما مـا يجب بشرط من وقت وحال، فهو ممكن فى نفسه.

أقول:

الصواب أن يقال كل قضية حملية فنسبـة محمولها إلى موضوعها أو ما يشـبههـما من المقـدم والتالى امـا أن يكون ضرورى الـوجود ويسمّـى "مادّة الوجوب"، كقولك "الإنسان حيوان"، فنسـبة الحيوانية إلى الإنسان ضرورية الوجود لا أن نسبة الإنسانية إلى الحيوانيـة ضرورية الوجود لها كما هو المفهوم فى الكتاب وإلا لكان كل حيوان إنسانا ولا تكون النسبة ضرورية.

فـإما أن تكون ضـرورية العـدم، وتسمّى "مـادة الامـتناع"، كقـولك

"الإنسان حجر" فنسبة الحجرية إلى الإنسانية ممتنعة الثبوت، ولا تكون النسبة ضرورية الوجود، ولا ضرورية العدم وتسمّى "مادة الإمكان"، كقولك "الإنسان كاتب" فنسبة الكتابة إلى الإنسانية غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم ولا تختلف هذه الحالة فى القضية الإيجابية والسلبية، إذ السالبة أيضًا يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فإن مادّة القضية هى الحالة التى للحيوان بالنسبة إلى الإنسان فى نفس الأمر، أعنى الصادق عليها لفظة الوجوب.

فى قولك "الإنسان حيوان أو ليس" فإن النسبة غير متغيرة بالإيجاب والسلب وهى التى يعبّر عنها بالوجوب عند التصريح بها إيجابا وسلبا.

وأما الجهة، فهى ما يفهم ويتصوّر من نسبة المحمول إلى الموضوع سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ، طابقته المادة أو لم تطابق.

واعلم أن الممكن المذكور، وهو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم، هو الممكن الخاص. وإن كان الإمكان فى الوضع الأول وضع بإزاء سلب الامتناع فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بممتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وهو الإمكان الخاص، لصدقه عليه فهو أعم منهما ولا يقع على الممتنع فى الإيجاب ويقع عليه فى السلب ويصير الإمكان بهذا المعنى مقابلا لكل من ضرورى الوجود والعدم فى الإيجاب والسلب.

وإذا وقع هذا الإمكان فى الإيجاب والسلب على ما ليس بواجب ولا ممتنع معا نقلوا اسمه إليه، فسمّوا الأول "إمكانا عاما" لعمومه، أو "عاميا" لانتسابه إلى العامة، وسمّوا الثانى "إمكانا خاصا" لخصوصه، أو "خاصيا" منسوبا إلى الخاصة والعامة إذا ذكروا الإمكان مقرونا بالسلب يعنون به العام،

كـقولك "إن هــذا الشىء ليس بممكن" أى هو ممتنع، ويقع كـمـثل هذا فى العلوم كثيرا.

وإذا قـالوا "ليس بممـــتنع" عنوا به الممكن، وهذا بـخـلاف مـصطلح المنطقيين، فإن ما ليس بممكن قـد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار.

وإذا قُرن بالإيجاب يعنون به الخـاص، كقولك "إن هذا الشىء ممكن أن يكون" فإنهم لا يعنون به ما يصحّ على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجـوبه وامتناعه على غيره فعند انتـفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

أقول:

كل ما يتـوقف وجوبه وامتناعه على غـيره فهو ممكن، فـالممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وعند عدمها يمتنع وجوده وعند قطع النظر عن حضـور العلة وعدمـها ليس بواجب ولا ممتنع لا بحـسب الذات لإمكانه بذاته، ولا بحـسب الغـيـر لأنا قطعنا النظر عن ذلك الغـيـر، ولا يعنون أن الممكن يخلـو من الوجـوب والامتنـاع، إذ لا بد وإن يكون ذلك الممكن إمـا موجودا أو معدومـا، لكن وجوده لا لذاته وإلا لوجب، وعدمه لا لذاته وإلا لامتنع، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره، فالحاصل أن الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغيـر لعدم خلوّه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين، فهو ممكن فى نفسه.

والوجوب الذى حصل للممكن حال وجـود العلة التامة والامتناع حال

عدم العلة ليس هو الوجوب ولامتناع القسمين له، إذ القسمان ينافيان الإمكان غير مجتمعين معه. والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن إذا وجب بالعلة وامتنع بارتفاعها أنه غير ضرورى الوجود لذاته والضرورى العدم لذاته.

ولا يتوّهم أن الشيء إنما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب. وعند وجود أحد الشرطين يخرج عن الإمكان الحقيقى، فإن الإمكان الحقيقى لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثلاثة، إذ يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير وانقلاب كل واحد من الثلاثة إلى الآخر محال.

فالإمكان للممكن لذاته لا ينفك عنه أصلاً ومن خاصية الممكن أن يصدق قسميه عليه، وهو الواجب والممتنع فإن الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها، ولا يصدق ذلك على الواجب والممتنع سواء كان بالذات أو بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط.

قوله: واعلم أنّا إذا قلنا "كل ج ب".

أقول:

إذا قلنا "كل ج ب"، لا نعنى به "الجيم" الكلى وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، ولا الكل المجموعى العددى، وإلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر فلا تحصل النتيجة، لأنك إذا قلت "زيد إنسان" والإنسان الكلى نوع، ومجموع الناس يقدرون على تحريك الف من، فلا يلزم تعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر حتى تكون زيد نوعا أو يقدر

على تحريك ألف من وكـذا يصح أن يقال "كل إنسان تسـعه دار واحدة" أى كل واحد واحد.

ولا يصح أن يقال "كل الناس"، أى جـميعهم، "تسـعهم دار واحدة" فإن حكم كل واحد واحد لا يـصدق عليه حكم الكل، بل الذى يعنى به كل واحد واحد من الأفراد، وحينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم.

فإذا قلت "كل إنسـان حيوان وكل فـرد من الحيـوان جسم" ينتج "كل إنسان جسم" والجسمية فـرد من أفراد الحيوان الذى هو فرد من أفراد الإنسان ولا يعنى به بـ "ج" ما يكون حقيقته حقيقة "ج"، وإلا لم يحصل التعدى.

فإنك إذا قلت "حقيقة زيد هى حقيـقة الإنسان" فلا يكون فيهما حمل ووضع؛ فإنك إذا قلت "حـقيقة زيد مـوصوفة بالإنسانيـة وحقيقة الإنـسانية موصوفة بالنوعية" لا يلزم أن تكون حقيـقة زيد موصوفة بالنوعية، ولا يعنى ما تكون الجـسميـة جزءا أو عرضـا له وإلا لزم التسلسل، فـإن "ج" إذا كان جزءا وصفة له عاد الكلام إلى ذاته صفـة لزيد، وكذا إلى ما لا يتناهى مترتبة متغايرة وإلا لكان الشىء جزءا أو عرضا لنفسه، وهو محال.

فالمعتبر فى موضوعات جمـيع القضايا مجرد الصدق، فقد يكون "ج" نفس حقـيقة ما يصـدق عليه، كـ "زيد ناطق"، وقد يكون جـزءا مما يصدق عليه كـ "الحيوان إنسـان" فالصادق عليه نفس الحيوان والحيـوان جزء لها وقد يكون عرضـا لما يصدق عليـه كـ "الكاتب ناطق" فالصادق علـيه الكاتب هو الإنسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول كـ "الكاتب إنسان" وقد يكون تاليا كـ "الضاحك كاتب".

قوله: وإذا رأيت فى القضايا مثل قولك "كل نائم يجوز أن يستيقظ".

أقول:

إذا قلت "كل نائم مستيقظ" فليس المراد "النائم من حيث إنه نائم" يكون مستيقظا فإن النائم مع النوم لا يمكن أن يكون موصوفا باليقظة، بل المراد أن الشخص الموصوف بالنوم هو الذى يجوز أن يوصف بالنوم واليقظة. وكذلك قولك

"الأب متقدم على الابن" ليس معناه أن الأب من حيث هو أب متقدم على الابن، بل معناه أن الشخص الموصوف بأنه أب متقدم.

وكذلك قولك "كل متحرك بالضرورة متغير"، فمعناه أن كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى لذاته أن يتغيّر، بل التغير إنما يكون له لاجل أنه متحرك فتكون ضرورته لا محالة متوقفة على شرط، هو التحرك، فيكون ممكنا فى ذاته.

ونحن لا نعنى بالضرورة إلا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن فى ذاته.

* * *

قال الشيخ:

حكمة إشراقية

[ردّ القضايا كلها]

لما كان الممكن إمكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه أيضًا كذا، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول "كل إنسان

بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا" . فهذه هى الضرورة البتاتة.

فإنا إذا طلبنا فى العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بتّة إلا بما يعلم أنه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلا البتاتة حتى إذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد وقتا ما كالتنفس، صحّ أن يقال "كل إنسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما".

وكون الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما أمرا يلزمه أبدًا، وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت ما غير ذلك الوقت أيضًا أمر يلزمه أبدًا وهذا زائد على الكتابة فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما.

وإذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرض كونها بتّاتة دون إدخال جهة أخرى فى المحمول، مثل أن تقول "كل إنسان هو بتّة حيوان" وفى غيره إذا جعلت بتّاتة، لا بدّ من إدراج الجهة فى المحمول، ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد أن تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرنا وكذا الإمكان.

واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضًا، فإن السلب أيضًا حكم عقلى سواء عبّر عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت.

وأما النفى والإثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شيء آخر فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت بل هو فى نفسه إما منتف أو ثابت، وله تتمة سنذكرها.

والقضية إذا لم يتعيّن فيها جهة، فـهى مهملة الجهات وكثر فيها الخبط، فلتحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمية الموضوع.

أقول:

إمكان الممكـن ضـرورى لذلك الممكن، فـإن إمكان الكـتـابة للإنسـان ضرورى له كما أن امتناع الممتنع ضرورى، فـإن امتناع الحجرية على الإنسانية ضرورية لهـا وكذا الواجب وجـوبه لما هو واجب له ضرورى فـإن الحيـوانية الواجبة للإنسانية ضرورية لها.

وإذا كان كـذلك فالأولى أن تجعل الجـهات من الوجوب وقـسيمـيه من الامتناع والإمكان أجـزاء للمحمولات لتـصير القـضية حينئـذ على كل حال ضرورية، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا، أو يجب أن يكون حيوانا، أو يمتنع أن يكون حجرا"، فهذه هى "الضرورية البتاتة".

والجهة لفظة دالّة على كيفية نسـبة المحمول إلى الموضوع، إما بالوجوب أو بالامـتناع أو بالإمكـان، وهذه أمـهـات الجـهـات فـإذا جـعلناها أجـزاء للمحـمولات صـارت القضيـة ضرورية وإذا كـان الإمكان مطلوبا فى العلوم الحقيقية فيكون جزءا من المطلوب لا جهة ترتبط بجهة الوجوب.

فإذا طلبنا فى العلوم إمكان شىء لشىء أو امتناعه أو وجوبه له فهو جزء مطلوبنا وحينئذ لا يمكننا الحكم الجزم إلا بما يـعلم أنه موصوف بالضرورة فلا نورد من القضايا إلا الضرورية البتّاتة، حتى أن الممكن إذا كان مما يقع فى كل واحد فى وقت ما، كالتنفس للإنسان.

فحينئذ يصحّ أن يقال "إن كل إنسان هو بالضرورة هو متنفس فى وقت ما" وكون الإنسان ضروريا له التنفس فى وقت ما أمر يلزمه ذلك أبدًا.

وكونه ضروريا له اللاتنفس فى وقت ما، غير ذلك الوقت الذى فيه التنفس أمر لزمه ذلك أبدًا فى الوجود الخارجى، وهذا بخلاف الكتابة للإنسان فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان له على ما عرفت، فليست ضرورية الوقوع فى وقت ما.

قوله: وإن كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب.

أقول:

القضية الضرورية هى التى تكون نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، سواء كانت موجبة أو سالبة، ثم القضية إذا كانت ضرورية فإنه يكفينا فى ذلك جهة الربط فقط ولا نحتاج إلى ذكر الضرورة، كقولك "الإنسان هو الحيوان" أو نتعرض لكونها بتّاتة، كقولك "كل إنسان بتّة هو حيوان" ولا نحتاج إلى إدخال جهة أخرى فى المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها.

وإن كانت القضية غير ضرورية، وأردنا أن نجعلها ضرورية بتّاتة، فيجب إدراج الجهة فى المحمول لتصير القضية ضرورية لنا من الغلط، وتكون الضوابط أقلّ على ما عرفته مما سلف وحينئذ لا نتعرض إلى السلب بعد صيرورة الجهة جزءا من المحمول، لأن السلب التام، وهو الضرورى، أعنى السلب الصادق، كقولك "الإنسان ليس بحجر" يدخل تحت الإيجاب عند إيراد الامتناع بدله، وكذا حكم الإمكان على التفصيل الذى ذكرناه.

قوله: واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية.

أقول:

اعلم أن كل قضيــة لها إيجاب وسلب، والإيجاب قيل أنه إيقــاع النسبة بين جزئى القــضية وفــيه تكرار، إذ الإيقاع يتــضمن الحكم الذهنى والقضــية كذلك تتضمن الحكم الذهنى أيضًا.

وما يقال أن الإيجاب إيقاع نسبة بين أمرين فيه خلل أيضًا، إذ الإيجاب هاهنا يختص بالقضية. فكل قول يوجب قضــية وإيقاع نسبة ما يوجد فى مثل قولك "دار زيد" والأقرب قولهم أنه حكم نسبة بين أجزاء قول ما بالفعل.

وأما السلب، فــهو رفع تلك النســبة وليــست القضيــة قضيــة باعتــبار الإيجاب فقط، بل الــقضية تسمّى قــضية وإن كانت ســالبة لأن الإيجاب وإن سمّى قضية باعتبار أنه حكم عقلى.

فالسلب أيضًا حكم عقلى ســواء عبّرنا عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم فى الذهن عقلى ليس بانتــفاء محض، فيكون إثباتا من جــهة أنه حكم عقلى بالانتفاء.

وكل شيء لا يخرج عن أن يكون ثابتا أو منفيــا والنفى والإثبات، فهما فى العقل أحكام ذهنية، والمعقول إذا لم نحكم عليه بحكم ما فليس بمنفى ولا مثبت، بل يكون فى نفسه لا يخلو عن الثبوت أو الانتفاء.

فإن العقل يحكم بان الشيء لا يخرج عن النفى والإثبات، وسيأتى لهذا البحث تتمة إن شاء الله تعالى.

والقضــية إذا لم تتعــيّن فيهــا جهة يسمّــيها المنطقــيون "مطلقة عــامة" ويسمّــيها الشــيخ "مهملة الجهــات"، ولما كثر فــيه خبط العلمــاء على ما هو مذكــور فى الكتب فيجب حــذف مهملة الجهــات كما حــذفت مهملة كمــية الموضوع حذرا من الغلط.

قال الشيخ:

الضابط الرابع

[فى التناقض، وحدّه]

هو أن التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا. فينبغى أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة وفى القضايا المحيطة لا نحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا فى القضية البتّاتة "كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا". فنقيضه "ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بالضرورة بهمانا". وهكذا يكون فى غير هذه.

وإذا قلنا "لا شىء" نقيضه "ليس لا شىء" وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه فى القضيتين، إلا أنه لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب فى البعض. ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض وجواز سلب البعض.

والقضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنسانا" وإنما لا يصحّ هذا لأن البعض مهمل التصوّر، فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحد.

ولكن إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما، كما ذكرنا من جعله مستغرقا، كان على ما سبق.

ولعله لا يحتاج إلى تعمق المشائين، وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

أقول: التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

فالاختلاف، كالجنس، إذ يكون بين قضيتين وقد يكون بين أشياء أخرى، كالإنسان والفرس وغيرهما، فيخرج بالقضيتين جميع اختلافات غير القضايا ويخرج بالإيجاب والسلب اختلاف القضايا مخصوصة ومحصورة ومهملة، ويخرج بقولنا "لذاته" اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب الذى يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى لا لذاته، بل لسلب لازمها المساوى، كقولك "زيد إنسان، زيد ليس بناطق".

فيلزم من صدق القضية الثانية كذب الأولى بواسطة قضية أخرى هى "زيد ناطق" لا لذاته، ويخرج بقوله يقتضى صدق إحداهما كذب الأخرى اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب الذى لا يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى فيكونان صادقين، كقولك "كل إنسان حيوان، لا شىء من الإنسان بلا حيوان"، أو كاذبين كقولك "كل إنسان فرس لا شىء من الإنسان بلا فرس".

قوله: اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا.

أقول:

ولو ضمّ إليه "لذاته" ليخرج مثل قولنا "زيد إنسان، زيد ليس بناطق" ليتم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة:

الأول، وحدة الموضوع، إذ لو اختلفا لصدقت القضيتان أو كذبتا، كقولك "زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب".

الثانى، وحدة المحمول، كقولك "زيد كاتب، زيد ليس بنجار".

الثالث، وحدة الزمان، كقولك "زيد ماش، زيد ليس بماش" إذا كان المشى فى زمانين.

الرابع، وحدة الإضافة، كقولك "زيد أبو عمرو، زيد ليس بأبى خالد".

الخامس، وحدة القوة والفعل، كقولك "الخمر مسكر، الخمر ليس بمسكر" إذا كان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

السادس، وحدة الجزء والكل، كقولك "الزنجى أسود"، أى جلده "الزنجى ليس باسود"، أى لحمه وأسنانه.

السابع، وحدة المكان، كقولك "زيد جالس"، أى على الأرض، "زيد ليس بجالس"، أى ليس على السماء.

الثامن، وحدة الشرط، كقولك "الجسم مفرق للبصر"، أى بشرط كونه أبيض، "الجسم ليس بمفرق للبصر"، أى بشرط كونه أسود.

وإلى هذا أشار بقوله "فينبغى أن يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة". فذكر من الثمانية، وحدة المحمول والموضوع والشرط.

وأشار إلى الخمسة الباقية بقوله: "والنسب والجهات" على أن الشروط كلها ترجع إلى وحدة المحمول والموضوع.

أما وحدة الشرط، فداخلة فى وحدة الموضوع، فإن الموضوع فى الأول الجسم الموصوف بالبياض.

وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وكذلك الجزء والكل فإن الموضوع فى الأول "جلد الزنجى" وفى الثانى "لحمه وأسنانه"، والأربعة الباقية تدخل فى وحدة المحمول.

فـإن المحمـول فى الأول فى الإضـافـة "أبوه زيد" وفى الثـانى "أبوه خالد". والمحمول فى الأول فى القوة والفـعل الخمرة التى بالفعل وفى الثانى بالقوة وهما متغايران.

وأمـا وحـدة الزمـان والمكان المحـمـــولان فى الأول المشى فى الأحـد والجلوس على الأرض، وفى الثانى المشى فى الاثنين والجلـوس على السماء. فجواز الصدق والكذب فى القضايا المذكـورة إنما هو لتغاير محمولاتها، إذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاخـتلاف فى الكيف امتنع صدقها وكذبها.

وقـيل إن الكل يرجع إلى اتحـاد النسبـة الحكمـية المتـحـدة من جمـيع الوجـوه، فإن انتســاب أحد الشـيئـين المعينيـن إلى الآخر، كـالحيوانيـة إلى الإنسانية، غير انتــساب غيرها من المحمولات إليه وغير انتـسابها إلى موضوع آخر هذا كله فى القضايا المخصوصة.

وأما المحصورة المحيطة، فلا بدّ من شـرط آخر، وهو الاختلاف بالكمية فتكون إحدى القضيتين كلية والأخـرى جزئية، إذا الكليات تكذبان والجزئيتان تصدقـان فى كل مادّة يكون الموضـوع فيهـا أعم من المحمول، كـقولك "كل حيـوان إنسان، ولا شىء من الحـيوان إنسـان" فانهمـا كاذبان وجـزئياتهـما صادقان.

وذكر الشيخ فى الكتاب: أن فى القضايا المحيطة الكلية لا تفتقر إلى زيادة شرط من الاختلاف فى الكمية، بل يجب أن يسلب ما أوجبناه من الحكم بعينه، كقولك فى القضية الضرورية البتّاتة "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا" نقيضه "ليس بالضرورة كذلك".

وهكذا يفعل فى سائر القضايا بشرط أن يسلب ما أوجبت من الحكم.

وإذا قلت "لا شيء من الإنسان بحجر" فى السالبة، فنقيضه "ليس لا شيء من الإنسان بحجر" فقد سلبت ما أوجبت بعينه فى القضيتين السالبة، وسلب سلبها أعنى الإيجاب، لكن يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى الإيجاب تيقن سلب البعض بالضرورة وجواز الإيجاب فى البعض الآخر.

وكذلك يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر.

قوله: والقضية التى خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض.

أقول:

لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التى خصصت بالبعض، وهى المحصورة الجزئية. فذكر من حكمها أنه ليس لها من جنسها، أعنى البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان" ليس نقيضه "ليس بعض الحيوان إنسان" لأن البعض، لما كان مهملا غير معين، جاز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، وحينئذ لا يتحد موضوع القضيتين فلا يتناقضان، بل إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا صحّ أن يكون نقيضا.

وهذا القدر كاف فى النقيضين ولا نحتاج إلى تطويلات المشائين وتعمقهم فإنهم يقولون أن الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة وبالعكس. فقولك "بالضرورة الإنسان حيوان" يتناقضه بالإمكان العام "بعض الإنسان ليس بحيوان" ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم، وهو أن ثبوت الحيوانية للإنسانية ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان.

والمشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض "بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا" ليس "بعض الكاتب متحرك الأصابع فى بعض أوقات كونه كاتبا" ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى أن ثبوت حركات الأصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا والثبوت واللاثبوت يتناقضان.

والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشىء للشىء بالفعل فى بعض أوقات الوصف، كقولك "كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض أوقات كونه ج"، فالدوام بحسب الوصف فى العرفية ولا دوام فى الحينية يتناقضان.

هذا فى وصف القضايا البسيطة. وأما المركبة، فنقيضها اللازم المساوى لنقيضى الجزءين الموافق للأصل فى الكيف والمخالف لها فى الكم والكيف والجهة؛ فإن النقيض هو الرافع للأصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع أحد أجزائها، فرفعها إن كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا، أو برفع الموافق فيكون مخالفا.

فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضى الجزءين، وهو

الممكنتان العامتان وهو الضـروري المخالف والموافق، كقولك بالإمكان الخاص "كل ج ب ليس كذلك ويلزمه إما بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة" .

والمشروطة الخاصة نقـيضها هو الترديد بين نقيضى جـزأيها أعنى الحينية الممكنة المخالفـة والدائمة الموافقـة، فقولنا "بالضـرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليـس كذلك ويلزمه إمـا بعض ج ليس بـ فى بعض أوقـات كونه ج" ، وهى الحينية الممكنة أو "بعض ج ب دائما" ، ونقيض العرفية الخاصة.

أما الحينية المطلقة المخالفة أو الـدائمة الموافقة، فقولنا "كل ج ب ما دام ج لا دائمـا" نقـيـضـه "أما بـعض ج ليس ب حـين هو ج أو بعض ج ب دائما" ، ونقيض الوقتية وهو الترديد بين نـقيض جزأيها، أعنى الممكنة الوقتية المخالفـة أو الدائمة الموافقة، فـقولنا "بالضرورة كل ج ب فى وقت مـعين لا دائما" نقيضـه "أما بعض ج ليس بـ بالإمكان فى ذلك المعين أو بعض ج ب دائما" .

ونقيض المنتشـرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فـقولنا "بالضرورة كل ج بـفى وقت مـا لا دائما" نقـيـضه "امـا بعض ج ليس ب فى جمـيع الأوقات أو بعض ج ب دائما" .

والوجودية اللادائمة نقيـضها أما الدائمة المخالفـة أو الضرورية الموافقة، فقولنا "كل ج ب لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب دائما" أو بعض ج ب دائما" . والوجودية اللاضـرورية نقيضها أما الدائمة المخـالفة أو الضرورية الموافقة، فـقولنا "كل ج ب لا بالضرورة أمـا بعض ج ليس بـ دائما أو بعض ج ب بالضرورة" .

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[فى العكس]

[والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً] والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما.

وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكنك أن تقول "وكل حيوان إنسان"، وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، ولكن ج مثلا.

فإذا كان شيء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه، فلا بدّ من أن يكون شيء مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان كان كله أو بعضه، فإن الجيم موصوف بكليهما.

وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا"، فعكسه "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان". وكذا غير الإمكان من الجهات فينقل مع المحمول.

وعكس الضرورية البتّاتة الموجبة الضرورية بتّاتة موجبة مع أى جهة كانت. فللمحيطة وللجزئية انعكاس على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا.

وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة وإلا أن وجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما

وقع الاقتصار على كـذب أحدهما، بل كذب كليهمـا. والضرورية البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها.

فإن كـان معهـا سلب، ينتقل أيضًا كـقولهم "بالضـرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا" . فهى بتّاتة موجبة عكسها "بالضرورة شىء مما يمكن أن لا يكون كاتبا فهو إنسان" . وقد يخبط فيه كثير من المشائين.

وفى مثل قـولك "ليس بعض الحيـوان إنسانا" إذا عيّنـت ذلك البعض وجعـلته كليـا لانعكس على ما قلنا أو تجـعل السلب جـزء المحمـول فتـقول "بعض الحيوان هو غـير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنـسان حيوان" ، وإلا لا ينعكس.

وقولك "لا شىء من السرير على الملك" لا ينبغى أن تعكسه دون النقل بالكلية، فلا تقـول "لا شىء من الملك على السرير" ، بل "لا شىء مما على الملك بسـرير" . فلفظة "على" لا بدّ من نقلهـا، إذ هى جزء المحمـول هاهنا وإيراد العكس والنقـيض والسوالب والمهـملات البعـضيـة إنما كان للتنبـيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

أقول:

عرّفـه الرئيس "أبو على ابن سينا" [1] بأنه جـعل المحمـول موضـوعا والموضوع مـحمولا مع حـفظ الكيفيـة وبقاء الصدق والـكذب بحاله ونقض بقولنا "كل حيوان إنسان، فإنه كاذب" ، وعكسه "بعض الإنسان حيوان، فإنه صادق" .

---

(١) ابن ليست فى الأصل.

وجوابه أنه شرط موافقة الأصل فى الصدق والكذب، فكل ما لا يوافق فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على أن شرط الكذب لا يوجد فى "الشفاء" وفى بعض نسخ "الإشـارات" ولا يدخل فى هذا التعريف عكوس الشرطيات.

والصواب أن يقال أنه جعل كل واحد من طرفى القضية مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق، فـهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التى لا فائدة فى عكسها.

فإن أردت خـروجها قلت هو تبـديل كل واحد من طرفى القضـية ذى الترتيب الطبيعى بالآخر.

وإنما اعـتبـروا قيـد الصدق فـقط دون الكذب ليـدخل فيـه من اللوازم الصادقـة للقضايا الكاذبة فلان لازم الكاذب جـاز أن يكون صادقا فلو اعـتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن أن تكون عكسا والعكوس كلها لوازم.

قوله: وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول "كل حيوان إنسان".

أقول:

الموجبات سواء كانت كلية أو جزئية فإنها تنعكس جزئية فى الكم لجواز أن يكون المحمول أعم من الموضوع، فلو انعكست كلـية لزم أن يصير الخاص محمولا على كل أفراد العام، وهو محـال، كقولك "كل إنسان حيوان" فلو انعكس كليا إلى "كل حيوان إنسان" صـار الإنسان محمولا على كل فرد من أفراد الحيوان كالفرس والثور، وهو محال.

وكذلك قال الشيخ السهـروردى: إنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول فى عكسه "كل حيوان إنسان".

قال: "وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها" كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسـها وهو قوله "ولكن لا أقلّ من أن يوجد شىء موصوف بأنه فلان ومـوصوف بأنه بهمـان، وليكن ج مثلا" إلى آخـر معناه، إذا لم يصحّ عكس الموجبـة الكلية كليـة لاحتمـال أن يكون المحمـول أعم من الموضوع، كقولك "كل إنســان حيوان"، وطريق عكسه أن الشىء الـذى صدق عليه أنه إنسان صـدق عليه أنه حيـوان وإليهما أشـار بقوله "فاذا كـان شىء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه".

وحـينئـذ يلزم "إن يكون شيـئـين مما يوصف بأنه بهـمـان يوصف بأنه فـلان"، أى يلزم أن يكون شيـئـا مما يوصف بالحيـوانيـة يوصف بالإنسانيـة بالضرورة سواء كـان كل الموضوع صادقا على المحمـول فى العكس، كقولك "كل إنسان ناطق" أو بعضه، كقولك "بعض الحيوان إنسان" فإن الشيئية التى هى "الجيم" يوصف بفلان وبهمان، أعنى بالإنسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان إنسانا وهو العكس المطلوب.

قوله: وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتبا".

أقول:

قد عرفت فيما مرّ أن القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتّاتة حذرا من الغلط الواقع بكثرة القضايا.

فقـوله "بالضرورة كـل إنسان هو ممكن أن يكون كـاتبا" مـوجبة كـلية

ضرورية فزعم أن عكسها ضرورى أيضًا وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان" لانه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده إلى الضرورية البتّاتة بالطريق الذى ذكره، وكان "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا"، فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان لا محالة" وهو ظاهر.

وعند المشائين أن الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز أن يكون المحمول ضروريا بالموضوع ولا يكون الموضوع ضروريا لذلك المحمول، بل ممكن فيصحّ أن يقال "بالضرورة كل كاتب إنسان" ولا يصح بالضرورة بعض الإنسان كاتب بل بالإمكان وليس العكس غير ضرورى مطلقا لجواز أن يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للآخر، كقولك "بالضرورة كل إنسان ناطق" وصدق العكس ضرورى وهو "بالضرورة بعض الناطق إنسان".

فيكون العكس ما يعمّ الضرورى وغيره، وهو الإمكان العام الأولى من الإطلاق العام الذى لا يتناول ما لا يقع بخلاف الإمكان العام المتناول للواقع ولغيره.

وهذا يصحّ على أخذهم القضايا متكثرة مختلفة المعانى لا على ما أخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول.

أقول:

قد عرفت أن غير الضرورة من الجهات التى للقضايا إذا جعل جزءا من المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول فى العكس وجعله موضوعا.

وقد بيّنا أن القضية الضرورية البتّاتة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس موجبة ضرورية بتّاتة جزئية مع أى جهة كانت.

كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول، وهو البعض، مهملا غير مبين معيّن يوصف بالموضوع.

قوله: وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر.

أقول:

زعم أن السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية، كقولك "بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر" ينعكس إلى "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة"، وإلا لصدق نقيضه وهو "بعض الحجر إنسان" فينعكس إلى "بعض الإنسان حجر".

وقد كان "لا شيء من الإنسان بحجر"، هذا خلف. وهذا معنى قوله "إلا أن وجد واحد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاختصار على كذب أحدهما، بل كذب كليهما"، أى أن لم يصدق العكس، وهو "لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة" وجب أن يوصف بعض الحجرية بالإنسانية الذى هو النقيض فيصدق عليه.

لكن العكس كاذب وهو "بعض الإنسان حجر" ولا يقتصر على كذبه دون كذب الضرب الآخر، وهو "بعض الحجر إنسان"، بل كلاهما كاذبان.

قوله: والضرورة البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها.

أقول:

القضية الضرورية البتّاتة قد لا يكون الإمكان جزء محمولها، كقولك

"بالضرورة الإنسان حيوان" وقد يكون الإمكان جزء محمولها، كقولك "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا" فهى ضرورية بتّاتة موجبة.

فيجب أن ينقل السلب مع المحمول فى العكس، فنقول "بالضرورة شيء مما يمكن لا يكون كاتبا فهو إنسان".

قوله: وقد يخبط فيه كثير من المشائين.

أقول:

من جهة أنهم زعموا أن السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية الكلية تنعكس كنفسها ضرورية، وهم القدماء، وبعضهم يورد عليه أن ذلك البرهان مبنى على رأى الأوائل فى إنتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الأول، وبرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع فى تفصيل ذلك إلى المطوّلات من كتبنا وغيرها.

قوله: وفى مثل قولك "ليس بعض الحيوان إنسانا" إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كليا انعكس إلى ما قلنا.

أقول:

زعم المشاءون أن السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا "بعض الحيوان ليس بإنسان" وامتناع عكسه، وهو "بعض الإنسان ليس بحيوان"، لوجوب "كل إنسان حيوان".

فلذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقا وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود فى كتبهم والسالبة الجزئية تنعكس

أيضًا على طريق صاحب الإشراق، فإنه إذا صحّ أن يقال "ليس بعض الحيوان إنسانا" وعيّنا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كليا صحّ عكسه بأن يجعل ذلك البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان فرسا مثلا.

وحينئذ صحّ أن نقول "لا شيء من الفرس بإنسان" وينعكس إلى "لا شيء من الإنسان بفرس"، وهو المطلوب.

وطريق آخر فى العكس، وهو أن يجعل السلب جزءا من المحمول بان نقول "بعض الحيوان هو غير إنسان" ثم نعكسه إلى "بعض غير الإنسان حيوان"، وإلا لا ينعكس أى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

قوله: ولا شيء من السرير على الملك.

أقول:

هو جواب عن سؤال مقدر، وتقديره انكم زعمتم أن السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم أن يكون العكس فيهما مطردا وقد يختلف فى قولنا "لا شيء من السرير على الملك"، و"لا شيء من الحائط فى الوتد" و"لا شيء فى الكوز من الماء".

هى سوالب كلية مع أنها لا تنعكس إلى "لا شيء من الملك على السرير" و"لا شيء من الوتد فى الحائط" و"لا شيء من الماء فى الكوز". وكذا الموجبة الجزئية فإنه يصدق "بعض الشيخ كان شابا" ولا ينعكس إلى "بعض الشاب كان شيخا".

وجوابه أن من شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول

بكليته موضوعا. وأنت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى الموجبة ما نقلت كان الذين هم أجزاء المحمولات معها.

فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح هو مع النقل أن نقول "لا شىء مما على الملك بسرير" و"لا شىء مما فى الوتد حائط" و"لا شىء مما فى الماء بكوز" و"بعض ما كان شابا فهو شيخ".

فلا بدّ من نقل هذه الأدوات لأنها جزء المحمولات هاهنا وإيراد العكوس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية إنما كان للتنبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والاقتداء بالحكماء المتألهين، لا لأن الحاجة الضرورية تدعو إلى ذلك فيما يأتى.

***

قال الشيخ:

الضابط السادس

[فى ما يتعلّق بالقياس]

هو أن القياس لا يكون أقل من قضيتين فإن القضية الواحدة أن اشتملت على كل النتيجة فهى شرطية، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائى. وإن ناسبت جزء المطلوب، فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون قضية أخرى ويسمّى حينئذ القياس "اقترانيا".

ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين، فإن المطلوب ليس له إلا جزءان. فإذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا إمكان لانضمام الثالثة.

وفى الشرطية لم يبق إلا الاستثناء فى الاستثنائيات، بل يجوز أن تكون

قياسات كـثيرة مبيّنة لمقدمتـى قياس واحد. والقضية إذا صـارت جزء القياس تسمّى "مقدمة".

ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى فى شىء يسمّى "الحدّ الأوسط"، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمّى "حدّا". والشركة لا بدّ وإن تقع فى محمـول إحداهما وموضـوع الأخرى أو موضوعهـما أو محمـولهما وغـير الأوسط من الحـدّين يسمّى "طرفـا". والنتـيجـة تحصل من الطرفـين وينحذف الأوسط.

وإذا كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط، موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف.

والتام من الاقتـرانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فـيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتم.

أقول:

اعلم أن تصوّر موضوع المطلوب ومحموله أن كان كافيا فى جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فـهو التصديق البديهى، وإن لم يكف كان ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج فى إثباته له أو سلبه عنه إلى ثالث.

ولا بدّ أن يكون له نسبة إلـى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سـببا للعلم بذلك المطلوب المجهول ويحصل بذلك السبب مقـدمتان، فإن المقدمة الواحدة غير كـافية فى حصول المطلوب، لأنهـا إن اشتملت على طرفى النتيـجة فهى شرطية لا بدّ فيها من استثناء أمـا رفع أو وضع ليحصل الإنتاج، وهى مقدمة أخرى، وحينئذ فقد تمّت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائى.

وإن اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب أن يشتمل على مقدمة أخرى لتربط الجزءين بالآخر، فيتمّ المقدمتان، وهذا هو القياس الاقترانى.

ولا يحتاج إلى أكثر من مقدمتين فى الأقيسة البسيطة فإن المطلوب ليس له إلا جزءان فإذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر إلى الثالثة وإن احتاج إلى أكثر من المقدمتين، كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بدّ منهما، لأن النتيجة لما كان لها طرفان، فإن لم يناسب إحدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا إنتاج وإن ناسبت المقدمتان كل لطرف فيستغنى عن الثالثة.

قوله: يجوز أن يكون قياسات كثيرة.

أقول:

القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبنية لمقدمتى قياس واحد إنما تكون فى الأقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أخرى، فتنتج مقدمة أخرى إلى أن تصل إلى المطلوب وهى تنقسم إلى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرّتين، مرّة على أنها نتيجة قياس سابق، وأخرى على انها مقدمة لقياس، كقولك "كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن".

ثم نقول "وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر إلى الفاعل" لينتج "كل جسم يفتقر إلى الفاعل"، وهو المطلوب وإلا فينتهى إلى المطلوب.

وأما القياس المفصّل، وهو الذى فصّلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل،

بل يطوى غير المطلوبة، كقولك "كل جسم مؤلّف وكل مؤلّف ممكن وكل ممكن يفتقر، إلى الفاعل فكل جسم يفتقر إلى الفاعل"، وهى النتيجة المطلوبة.

قوله: والقضية إذا صارت جزء قياس تسمّى "مقدمة".

أقول:

المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس، فالقضية أعم من المقدمة، إذ كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهى لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فإنها إذا لم تجعل جزء قياس لا تسمّى "مقدمة".

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى.

أقول:

القياس الاقترانى مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المتكرر المشترك فيهما المحذوف فى النتيجة يسمّى "الحدّ الأوسط".

والمحكوم عليه فى المطلوب "الحدّ الأصغر"، والمحكوم به فى المطلوب "الحدّ الأكبر"، ويسمّى الأصغر والأكبر "الطرفان" و"الرأسان".

والمقدمة التى فيها الأصغر تسمّى "الصغرى" والتى فيها الأكبر تسمّى "الكبرى".

والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط مع الحدّين الآخرين، أعنى الأصغر والأكبر، تسمّى "شكلا"، وتركب الصغرى مع الكبرى يسمّى "قرينة" و"ضربا".

وإذا لزم عن القرينة لذاتها لازم تسمّى تلك القرينة بالنسبة إلى اللازم

"قياسا"، واللازم نتيجة بالنسبة إلى القرينة القياسية إلا أنه إنما تسمّى "نتيجة" بعد اللزوم وقبل ذلك يسمّى "مطلوبا".

قوله: والشركة لا بدّ أن تقع فى محمول احداهما وموضوع الأخرى، أو موضوعهما أو محمولهما.

أقول:

الحدّ الأوسط المشترك فيه بين المقدمتين إن كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الأول، وهو المراد بقوله "والشركة لا بدّ

وأن تقع فى محمول إحداهما وموضوع الأخرى" وهو القريب من الطبع جدا، كقولك "كل ج ب، وكل بـ ا، فكل ج ا".

وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى لموافقة الأول فى أشرف مقدمتيه، أعنى الصغرى، وهو المراد بقوله "أو محمولها"، كقولك "كل ج ب ولا شىء من ا ب، فلا شىء من ج ا". وإن كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث لموافقة الأول فى الكبرى، وهو المراد بقوله "أو موضوعهما"، كقولك "كل بـ ج وكل بـ ا، فبعض ج ا".

وإن كان الأوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى، فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا لمخالفة الأول فى المقدمتين ولذلك أهمله المعلم الأول والقدماء، كقولك "كل ج ب وكل ا ب، فبعض ج ا"، وإليه أشار.

"وإذ كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطّن لقياسيته من نفسه، فحذف".

وأما السياق الأتم من هذه الأشكال الأربعة، وهو الشكل الأول، وهو ما يكون الأوسط محمولا فى المقدمة الأولى موضوعا فى الثانية.

***

قال الشيخ:

وهاهنا

دقيقة إشراقية

اعلم أن الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعا للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثانى، فإن النفى يجوز عن المنفى.

ولكن هذا الفرق إنما يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنك إذا قلت "كل إنسان هو غير حجر" أو "لا شيء من الإنسان بحجر" هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فيهما.

والسلب إنما هو للحجرية. فلا بدّ وإن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصحّ أن تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فيجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة.

ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل فى كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءا للموجبة، كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورى، والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتم ضرب واحد، وهو "كل ج ب بتّة وكل بـ ا بتّة"، فينتج "كل ج ا بتّة". وإذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل "أن يكون بعض الحيوان ناطقا" و"كل ناطق ضـاحك" مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيـة اسما وإن كان معهـا، وليكن "د" فيقال "كل د ناطق وكل ناطق كذا" على ما سبق.

ثم لا نحتاج إلى أن نقـول "وبعض الحيوان د" على إنه مقـدمة أخرى لأن "د" اسم ذلك الحيـوان، فكيف يحمل عليه اسمـه؟ وإن كان ثمّ سلب، فلنجعل جزءا كما مضى.

فيقـال "كل إنسان حيوان" و"كل حيـوان فهو غيـر حجر" ينتج "كل إنسان هو غـير حجر" فـلا يحتاج إلى تكثيـر ضروب وحذف بعض واعتـبار بعض.

ثم لما كـان الطرف الأخير يتـعدى إلى الطرف الأول بتـوسط الأوسط، فالجهات فى القضية الضرورية البتّـاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما، فتتعدى إلى الأصغر، مثل "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة" و"كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى"، ينتج "أن كل إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى".

ولا يحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات، بل الضابط الإشراقى مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق.

* * *

قال الشيخ:

وهاهنا

قاعدة

وهى أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر ايّهما جعل موضوعا فى النتيجة، وأيّهما حمل هاهنا، فالنتيجة ضرورية بتّاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها فما يكون فى المقدمتين من جهات أو سلب سلوب فتجعل جزءا من المحمول، مثل قولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" و"كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة".

فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول أيضًا فى جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة، بل إنما تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المجعولة جزء المحمول.

ويجوز تغاير جهتى القضيتين فيه ومخرجه من السياق الأول: أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان فهذان القولان موضوعهما بالضرورة متباينان.

وكذا إذا كان فى البتّاتة محمول إحداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة، فإن وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأخرى.

وكذا إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والآخر ممتنع النسبة فكان على ما قلنا.

وإن كان فى هذا السياق جزئية، فلتُجعل كلية، كما سبق. ولسنا نوجب أن نعمل فى آحاد مقدمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هاهنا، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أن حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخبط.

ولهذا خرج من الشرطيات من أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول أحدهما فى الآخر فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

أقول:

الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع، وبين السلب إذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الإيجابية أن الأول لا يصحّ على المعدوم، فإن الإثبات لا بدّ وأن يكون على ثابت له وجود فى الخارج.

وأما الثانى وهو السلب فبخلاف ذلك إذ النفى يجوز أن يكون على المنفى، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يجوز ذلك فى الأول الموجبة أن تقول "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير" إذ السلب ما أضفته إلى الأعيان.

ثم ذكر أن هذا الفرق إنما يصحّ فى الشخصيات فحسب لا فى القضايا المحصورة المحيطة، فإنّا إذا قلنا "كل إنسان هو غير حجر" فى الموجبة المعدولة

أو "لا شيء من الإنسان بحجر" فقد حكمنا على واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فى القضيتين الموجبة والسالبة.

والسلب فى السالبة إنما هو للحجرية عن الإنسانية فيجب أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية. فإذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة فى القضايا المحصورة، فيجب جعل الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب فى القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الغلط فى العلوم ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة.

ثم إن السلب لا بدّ وأن يكون له مدخل فى كون القضية السالبة قضية لأنه جزء التصديق فإنه لا محالة مدخل فى القضية. فنجعله جزءا للقضية الموجبة كيف، وقد عرفت فيما مرّ عن إيجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورى، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة. واما الممكن، فإن إيجابه وسلبه سواء.

واعلم أن الشكل الأول له فى الإنتاج شرطان: الأول هو موجبة الصغرى، إذ لو كانت سالبة لم يندرج الأصغر فى موضوع الكبرى، فلا يتعدى إليه الحكم من الأوسط مع حصول التخلف عند كون الصغرى سالبة والأمثلة توضحه.

الثانى كلية الكبرى، إذ لو كانت جزئية جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض الذى حكم به على الأصغر فلا يتحد الوسط فى القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض إلى الأصغر،

كقولك "كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ناطق" فلا ينتج "بعض الإنسان ناطق" .

ولما كانت المحصورات أربعة فإذا جعل كل منها صغرى ينضم إلى أربع محصورات كبرى حصل من ضرب أربعة فى أربعة ستّة عشر ضربا، وكذلك فى كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى أسقطت ثمانية أضرب، وهى الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الأربع الكبرى، واشتراط كلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة أربعة:

الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك "كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا" ؛ وهذا الضرب هو أفضل الضروب وهو السياق الأتم والضرب الاكمل لإنتاجه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فإن القضايا كلها راجعة عنده إلى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية.

وهذا الضرب نتيجتها فلا حاجة إلى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فإن المقدمة إذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفته، مثل "إن يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك" فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن "د" .

فنقول "كل د ناطق وكل ناطق ضاحك" لينتج "كل د ضاحك" ولا نحتاج أن نقول "وبعض الحيوان د" على أن يكون مقدمة أخرى.

فإن "د" اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وإن كان فى إحدى المقدمتين سلب فلنجعل ذلك السلب جزءا، كما عرفته، كقولك "كل إنسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر" ينتج "كل إنسان هو غير حجر" .

فلا يحتاج مع هذا الطريق إلى تكثر الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فإن الضرب الأول غير كاف عن الباقى.

الضرب الثانى منها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة ينتج سالبة كلية، كقولك "كل ج ب ولا شىء من بـ ا، فلا شىء من ج ا".

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبه جزئية، كقولك "بعض ج ب وكل بـ ا فبعض ج ا".

الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك "بعض ج ب ولا شىء من بـ ا، فبعض ج ليس ا".

فهذا الشكل الأول هو أفضل الأشكال وهو الناتج للمحصورات الأربع دون غيره ولا يفتقر إلى بيان إذ هو بيّن بنفسه، لانه إذا كان "ب" ثابتا لـ "ج" و"ا" ثابتا لـ "ب" أو مسلوبا عنه يلزم أن يكون "ا" ثابتا لـ "ج" أو مسلوبا عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الأخير.

أقول:

الطرف الأخير هو الأكبر، والطرف الأول هو الأصغر، فيكون معناه أن الأكبر لما كان يتصدى إلى الأصغر بواسطة الأوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتّاتة إذا جعلناها جزءا للمحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فحينئذ يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بالجهة المذكورة فى الكبرى، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى"، ينتج "كل إنسان بالضرورة

واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى" ويستغنى بهذا الطريق السهل من تطويلات المشائين فى المختلطات، بل "هذا الضابط الإشراقى مقنع".

ويريد بالإشراقى إما الكشفى أو لأنه منسوب إلى حكماء المشرق. والسياقان الآخران، أعنى الشكل الثانى والثالث، نوعان وذنبان لهذا السياق الأتم الاكمل الذى هو "الشكل الأول".

قوله: وهاهنا قاعدة وهى أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى.

أقول:

لما بيّن الشكل الأول شرع الآن فى بيان الشكل الثانى، ولنبنيه على ما ذكره المشاءون، ثم نذكر حاصل ما ذكره فى هذا الفصل، فنقول إن الشكل الثانى هو الذى الأوسط محمول فى المقدمتين ويشترط فى إنتاجه شرطان:

الأول: اختلاف مقدمتيه فى الكيف، إذ لو اتفقتا فى الإيجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى.

أما فى الموجبتين فلأنه يصدق "كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان" والحق التوافق وهو "كل إنسان ناطق".

وإذا بدّلت الكبرى بقولك "وكل فرس حيوان" كان الحق التباين وهو "لا شىء من الإنسان بفرس" وإن كانتا سالبتين فإنه يصدق "لا شىء من الإنسان بحجر ولا شىء من الحيوان بحجر" والحق التوافق وهو "كل إنسان حيوان".

وإن بدّلت الكبرى بقولك "ولا شيء من الفرس بحجر" كان الحق التباين وهو "لا شيء من الإنسان بفرس".

الشرط الثاني: كلية الكبرى، لأنها لو كانت جزئية فإما أن تكون موجبة أو سالبة، وإنما كان حصل الاختلاف أما الموجبة فلانه لا بدّ وإن تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل صهّال فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بصهّال". وإن كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بدّ وأن تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف، كقولك "كل إنسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدّلت الكبرى بقولك "بعض الفرس ليس بناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" بحسب الشرطين، تبقى الضروب المنتجة فى هذا الشكل أربعة:

فإن اختلاف الكيف أسقط ثمانية وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما أيضًا. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما أيضًا.

والسالبة وكلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فبقيت الضروب المنتجة أربعة، وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين.

الضرب الأول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالخلف.

الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة.

الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض.

الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى، فإنها تصير موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالخلف.

قوله: وإذا كانت قضيتان محيطتان.

أقول:

يريد أن يبين أحوال الشكل الثانى، وهو الذى الحدّ الأوسط محمول فى المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف، فلا بدّ وإن يكون محمول إحدى المقدمتين يمتنع إثباته على المقدمة الأخرى.

إما من جميع الوجوه، كقولك "كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان، فلا شيء من الإنسان بحجر".

أو من وجه واحد، كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وكل صهّال فرس، فلا شيء من الإنسان بصهّال".

وحينئذ يعلم بالضرورة أنه لو دخل أحدهما تحت الآخر لما امتنع إثبات

المحمول لذلك الموضوع لكنه امتنع وصف إحداهما بالآخر، أيهما جعل موضوعا فى النتيجة وأيهما جعل محمولا عليه، فإن النتيجة تكون ضرورية بتّاتة لا محالة لامتناع حمل محمولها أو وجوب سلبه عن الموضوع.

وإذا كان فى المقدمتين من جهات أو سلوب فليجعل جزءا من المحمول، كقولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة"، فينتج "الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية"، ولا يشترط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة وإنما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول فإنه يجوز تغاير جهتى القضيتين فى ذلك.

وبيان ذلك من السياق الأول أن هذين القولين المذكورين قضيتان يمتنع على موضوع إحداهما ما يمكن على موضوع الأخرى، فيلزم أن يكون موضوعاهما متباينين ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وإذا كان فى الضرورة البتّاتة محمول إحداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة، كقولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو غير كاتب، فكل إنسان فهو غير حجر" وجوب النسبة حينئذ يمتنع على الأولى، والإمكان يصحّ على الأخرى وإن كان محمول إحداهما واجب النسبة والأخرى ممتنع النسبة، فهو كما قلنا "إن كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة" ينتج "كل إنسان بالضرورة ممتنع الحجرية".

وإذا كان فى هذا الشكل مقدمة أخرى جزئية فينبغى أن تجعل محيطة كلية، كما عرفته فيما تقدم، ولا نقول أنه يجب أن يعمل فى آحاد مقدمتى العلوم هذا العمل الذى ذكرناه.

بل إذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا أن حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاف فى تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذى ذكره المشاءون فى الضروب المنتجه لهذا الشكل والبيانات والاختلاطات التى بالغوا فى بسطها.

ولهذا الشكل الثانى مخرج وبيان من الشرطيات كما نقول أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصحّ دخول أحدهما فى الآخر وثبوته له فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، فإن الإنسان له جزئيات وكذا الحجر، فيجب على جزئيات أحدهما شىء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر.

فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل أحدهما فى الآخر لكان ما وجب على جزئيات أحدهما غير ممكن على جزئيات الآخر ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة الإشراقيين فى الشكل الثالث

وإذا وجدنا شيئا واحدا معيّنا ووصف بمحمولين، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل "أن يكون زيد حيوانا وزيد إنسانا".

علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان بل وشيئا من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشىء المعيّن معنى عاما فيجعل مستغرقا كقولك

"كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق"، فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر.

وإذا كان بعض من شيء موصوفا باحد المحمولين أو كليهما وعيّن فجعل مستغرقا، فكان هذا حاله، ويجعل السلب أيضًا جزء المحمول، فينقل إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفا بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب.

وإذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمولين، صحّ أيضًا، كما في قولك "كل إنسان هو لا طير وكل إنسان هو لا فرس" جاءت[1] النتيجة موجبة، وهي أن شيئا مما يوصف بأنه "لا طير" هو "لا فرس".

وإن كانت إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز، فإن دخل البعض في الكل فيتيقّن كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر.

وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقّن اتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلي المحمولين.

---

(١) في الأصل: جائت.

وكل قضيتين فيهما شىء ما وصف بكل المحمولين، فبعض من موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنا التطويلات.

أقول:

يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الإشراقيين، ولنقدم عليه خلاصة ما ذكره المشاءون، ثم نعقبه ما ذكره هاهنا.

فنقول إن الشكل الثالث هو الذى الأوسط موضوع فى المقدمتين وشرط إنتاجه موجبية الصغرى فإنها إذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى، كقولك "لا شىء من الحجر بإنسان ولا شىء من الحجر بحيوان" والحق التوافق.

وإذا بدلت الكبرى بقولك "لا شىء من الحجر بفرس" كان الحق التباين وإن كانت الكبرى موجبة كقولك "لا شىء من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان" كان الحق التوافق، وهو "كل فرس حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل إنسان ناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شىء من الفرس بناطق".

الشرط الثانى فى كلية إحدى المقدمتين إذ لو كانتا جزئيتين لجاز أن يكون البعض من الأوسط المشتمل على الأصغر غير البعض المشتمل على الأكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتماع الأصغر والأكبر فى ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لأن المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية، حصل الاختلاف، كقولك "بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإن بدلت الكبرى، كقولك "وبعض الحيوان فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" وإن كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف أيضًا، كقولك

"بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإذا بدلت الكبرى لقولك "وبعض الحيوان ليس بفرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس". والمنتج بحسب الشرطين ستة أضرب إذ اشترط إيجاب الصغرى، ويسقط ثمانية، وهى الصغرى السالبتين مع الكبريات الأربع واشتراط كلية إحدى المقدمتين أسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين.

وتبقى الضروب المنتجة من الستّة عشر ستّة وهى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين.

فالأول، من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك "كل بـ ج وكل ب ا، فبعض ج ا" يتبين بعكس الصغرى وبالخلف.

الثانى، من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك "كل ب ج ولا شيء من ب ا، فبعض ج ليس ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأوسط وكون الأوسط مساويا للأكبر فى الأول ومندرجا مع الأكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الأصغر أعم من الأكبر فى الضربين بحيث يمتنع حمل الأكبر

على الأصغر فى الضرب الأول وسلبه عنه فى الثانى، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق" ولا يلزم "كل حيوان ناطق".

وإن بدلت الكبرى بقولك "ولا شيء من الإنسان بفرس"، فلا يلزم "لا شيء من الحيوان بفرس". والضربان أخصّ ضروب هذا الشكل وإذا لم ينتجا الكلى فلا ينتجه باقى الضروب.

الضرب الثالث، من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك "بعض ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

الضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولك "كل ب ج وبعض ب ا، فبعض ج ا" بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبيّن بعكس الصغرى لأنها موجبة كلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين.

الضرب الخامس، من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية، كقولك "بعض ب ج ولا شيء من ب ا، فبعض ج ليس ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

الضرب السادس، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك "كل ب ج وبعض ب ليس ا، فبعض ج ليس ا" ولا يبين بعكس الصغرى لأنها تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لأنها سالبة جزئية بل بالخلف والقدماء بيّنوه بالافتراض لكن بشرط أن تكون السالبة الجزئية مركبة تستلزم الموجبة الصدق والسالبة البسيطة عند عدم الموضوع.

ولنرجع إلى المتن فنقول: قوله "إذا وجدنا شيئا واحدا معيّنا وصف بمحمولين، علمنا أن شيئا واحدا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة".

أقول:

فمراده بيان الشكل الثالث الذى الحدّ الأوسط موضوع فى المقدمتين وهو الشىء الواحد الموصوف بالمحمولين، أعنى محمول الصغرى وهو الأصغر، ومحمول الكبرى وهو الأكبر.

فيعلم أن شيئا واحدا من أحد المحمولين وهو محمول الصغرى، موصوفا بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة، وهو إشارة إلى أن نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك "إن زيدا حيوان وزيدا إنسان"، فنعلم "إن شيئا من الحيوان إنسان أى بعض الحيوان إنسان" وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصحّ عكسه وهو "بعض الإنسان حيوان أيضا".

وإذا كان هذا الشىء المعيّن الذى هو الأوسط الموضوع فى المقدمتين معنى عاما كليا، كالإنسان مثلا، لا معنى مشخصا جزئيات، كما كان فى المثال الأول الذى هو زيد، فلنجعل مستغرقا موجبا كليا محصورا، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق".

وحينئذ يصير هذا الحصر لشىء معيّن موصوف بالأمرين، فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر، فيصدق أن "بعض الحيوان ناطق". وإذا كان بعض من شىء يوصف بأحد المحمولين فقط، أو بكليهما، وعيّن، فتصير بالتعيين جزئيا فيجعل مستغرقا كليا، على ما ذكرناه، ونجعل السلب أن

كان هناك سلب جزءا من المحمول فينقل إلى النتيجة على ما عرفت، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان فهو غير حــجر" ينتج "بعض الحيوان فهو غير حجر".

وإذا كــان الأوسط فى هذا الشكل مــوضوعــا فى المقــدمتــين، فــيكون الأوسط موصوفا بالطرفين بالضرورة فى جميع ضروب هذا الشكل.

وإذا جعل السلب دائما جزءا من المحمــول فلا يبقى لنا سالب أصلاً بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة، على ما عرفته.

وإذا كان الــسلب موجــودا فى المقدمــتين، فــيجــعل السلبان جــزءا من المحمولــين، كقولك "كل إنسان هو غــير طائر وكل إنسان هو غــير فرس"، فتجىء النتيجة موجبة جزئية، وهى أن شيئا مما يوصف بأنه غير طائر فهو غير فرس. وإذا كانت إحدى المقدمتين مستغرقة محيطة والأخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهــما فى الموضوع الذى هو الأوسط فإن ذلك صحيح جائز إذ البعض داخل فى الكل.

فإذا عرفنا أن شيئا واحدا موصوف بالمحمولين، فيلزم بالضرورة اتصاف شىء من أحد المحمــولين بالمحمول الآخر، كقولك "كل إنســان حيوان وكل إنسان ناطق أو بعضه"، فيلزم أن يكون "بعض الحيوان ناطق" ولا يلزم "كل حــيوان ناطق"، إذ العــام لا يوصف بالخــاص، وإنما يوصف بان شــيئــا من أحدهما هو الآخر.

ثم إذا جعلنا الجــهات والسلوب أجزاء للمــحمول فى المقدمــتين أو فى إحداهمــا وجعلناها محيطة اســتغنينا عن كثــرة الضروب ومختلطاتهــا بضرب واحد، وهو تيقــن اتصاف شىء واحد، هو الأوسط، الموضوع فى المقــدمتين

بشيئين مختلفين، أعنى الأصغر والأكبر، ومخرجه وبيانه من الشكل الأول وهو أن هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شيء واحد وصف بالمحمولين، فيلزم أن يكون بعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، وهذان القولان حالهما كذا.

فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة التطويل والإسهاب الذى ذكره المشاءون فى هذا الشكل وغيره من الأشكال.

* * *

قال الشيخ:

فصل
فى الشرطيات

والشرطيات تؤلّف منها قياسات اقترانية، كقولك فى المتصلات "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية" ينتج "كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية". والشرائط والحدود حالهما كما سبق.

وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك، فيما إذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى، "كلما كان ج ب فكل هـ د وكل د ا" فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا "كلما كان ج ب فكل هـ ا".

أقول:

القضايا الشـرطية يجوز أن تتألّف منها أقـيسة اقترانية، كـما تتألّف من الحـمليات، وأقـسامـها خـمسـة: لأنهـا اما أن تتـركب من المتصـلات، أو المنفصلات، أو الحمل والمتصل، أو الحملى والمنفصل، أو المتصل والمنفصل.

والأقرب إلى الطبع ما تُركّب من المتصلتين والشركة فيه إما أن تكون فى جزء تام، وهو الموضوع مع المحـمول أو فى جزء غيـر تام، أى أحدهما. ثم الشركة، أمـا بين مقدمتـيهما أو تاليهـما أو مقدم الصغـرى وتالى الكبرى أو بالعكس.

فالأول أن تكون الشركة فى جزء تام منهمـا فذلك المشترك أن كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو الأول؛ وإن كـان تاليا فيهما، فهو الثانى وإن كان مقدما فيهما، فهو الثالث.

وزعم الشيخ أن شرايط الإنتاج كما فى الحـمليات وللمتأخرين نظر فى ذلك، ليس هذا موضع بيانه.

فالضرب الأول من الشرط الأول: "كلما كـانت الشمس طالعة فالنهار موجـود، وكلما كان النهـار موجودا، فالكواكب خـفية" ينتج "كلمـا كانت الشمس طالعة فـالكواكب خفية"، والنتـيجة متصلة مـقدمها مقـدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى.

والشيخ لم يذكـر إلا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقيـة لانه لم يذكر فى هذا الكتاب إلا المهمات.

الضرب الثانى: "كلما كانت الشمس طالعـة فالنهار موجود وليس البتّة

إذا كان النهار موجودا فالكواكب مـرئية" ، ينتج "ليس البتّة إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية" .

الضرب الثالث: "قد يكون إذا كـانت الشمس طالعة فالسماء مـصحية وكلما كانت السمـاء مصحية فالأشعـة واقعة على الأرض" ، ينتج "قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالأشعة واقعة على الأرض" .

الضرب الرابع: "قـد يكون إذا كانت الشمس طالـعة فالسمـاء مغيـمة وليس البتّة إذا كانت السـماء مغيمة فالأشعـة واقعة على الأرض" ، ينتج "قد لا يكون إذا كـانت الشمس طالعـة فـالأشعـة واقعـة على الأرض" . وباقى الأشكال والأقسام لا تليق بهذا المختصر.

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحملية.

أقول:

لم يذكر القسم الثانى المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة إلى القسم الثالث المذكور المركب من المتصلات والحمليات، وهو أربعة أقسام. فإن الحملية إما أن تكون صغرى أو كبرى وعلى التـقديرين، فالشركة بين الحملية والمتصلة إما فى المقدم أو التالى.

الأول أن تكون الحملية صغرى والشركة بينهـما وبين المتصلة فى مقدمها بجزء غير تام.

الثانى أن تكون الحملية صغرى والشركة فى تالى المتصلة.

الثالث أن تكون المتصلة صغرى والحمليـة كبرى والمتصلة تشارك الحملية فى مقدمها.

الرابع أن تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى فى تاليها. وتنعقد الأشكال فى كل قسم منها، ولم يذكر الشيخ إلا القسم الرابع منها وذكر أنه قريب من الطبع.

والمنعقد فى الشكل الأول أربعة ضروب:

الأول "كلما كان ا ب فكل ج ى وكل ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فكل ج هـ"، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التأليف بين تالى المتصلة والحملية.

الثانى "إن كان ا ب فكل ج ى ولا شىء من ى ه" ينتج "إن كان ا ب ولا شىء من ج هـ".

الثالث " إن كان ا ب فبعض ج ى وكل ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فبعض ج هـ".

الرابع "إن كان ا ب فبعض ج ى ولا شىء من ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فليس كل ج هـ". واستخرج باقى الأشكال من نفسك أن أردت ولا حاجة إلى ذلك فى هذا الكتاب والمباحث الإشراقية.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[قياس الخلف]

والقياس الذى يتبيّن فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقترانى واستثنائى، كقولك "إن كذب لا شىء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا" على أنها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا "إن كذب لا شىء من ج ب، فبعض ج ا".

وإن شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب، الذى هو تالى الشرطية، محيطا. ثم يستثنى نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم وهو أنه "لم يكذب لا شىء من ج ب بل هو صادق".

وفى الخلف يتبيّن أن كذب النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعيّن أن يكون لنقيض المطلوب.

أقول:

قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع أحد النقيضين على حقية النقيض الآخر، وهو مركب من قياسين أحدهما اقترانى وثانيهما استثنائى. والاقترانى مركب من قضيتين إحداهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، والأخرى حملية صادقة فى نفس الأمر.

والاستثنائى مركب من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال. وحملية هى رفع التالى المحال فإن المطلوب "إذا كان لا شىء من الإنسان بجماد"، فنقول "لو كان بعض

الإنسان جـمادا لم يكن كل إنسان حـيوانا لأنه لا شىء من الجماد بحـيوان" ينتج من الأول "ليس كل إنسان حيوانـا"، وحينئذ يلزم "أن يكون واحد من الناس جـمادا" وهو المطلـوب المثبت بإبطال نقـيـضه، وهو "بعض الإنســان جماد".

وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليهـا نقيضه أو لازمه، كقولك "لا شىء من ج ب" فإذا لم يصدق "لا شىء من ج ب" صدق نقيضه وهو "بعض ج ب" ونضم إليه "كل ب ا" وهى المقـدمة الصادقـة فى نفس الأمر وهذا هو القياس الاقترانى المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج "أنه لو لم يصدق لا شىء من ج ب لكان بعض ج ا".

ونجعل هذه النتـيجة مـقدمة شرطيـة لقياس اسـتثنائى ويستـثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم هكذا "لو لم يصدق لا شىء من ج ب لكان بعض ج ا لكن ليس بعض ج ا" هو محال، فينتج "ليس لم يصدق شىء من ج ب فيصدق بعض ج ب" لأن سلب السلب إيجاب.

وإن شئت جعلت الموجـبة الجزئية، أعنى نقيض المطلوب، كليـا محيطا بأن يجعل لذلك البعض اسـما معيّنا فيصيـر كليا، ونقيض المطلوب هو تالى الشرطية.

أعنى "بعض ج ب"، ثم يستثنى نقيض الـتالى لينتج نقيض المقدم بان يقول "ليس بعض ج ا حقا فلا يكذب لا شىء من ج ب" بل هو حق صادق وكذب النتيـجة إذا لم يكن بسبب المقدمة الصادقـة ولا من الترتيب، فيلزم أن يكون بسبب نقيض المطلوب.

قال الشيخ:

الضابط السابع

[البرهان]

هو أن العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات إما أن يكون "أوليا" وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصوّر الحدود.

ولا يتأتى لأحد إنكاره بعد تصور الحدود، كحكمك أن "الكل أعظم من الجزء"، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، وإن السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد. أو يكون "مشاهدا" بقولك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أن الشمس مضيئة، أو كعلمك بان لك شهوة أو غضبا ومشاهدتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور. أو يكون "حدسيا".

والحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أولها "المجربات"، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس عن الاتفاق، كحكمك بأن "الضرب بالخشب مؤلم"، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة.

فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم فنعلم أن حكمنا على كل إنسان "بأنه إذا قطع رأسه لا يعيش" ليس إلا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته الكثيرة إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور.

وإذا اختلف، قد لا يفـيد اليقين كحكمك بأن "كل حـيوان يحرّك لدن مـضغـة فكه الأسفل" اسـتقـراء بما شـاهدت ويجوز أن يكون حكم مـا لم تشاهده، كالتمساح، بخلاف ما شاهدته.

ومن الحدسـيات "المتواترات"، وهى قـضايا يحكم بها الإنسـان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشيء ممكنا فى نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضى بوفـور الشهادات، وليس لنا أن نحـصر عددها فى مبلغ مـعيّن، فربّ يقـين حصل من عدد قلـيل وللقرائن[1] مدخل فى هذه الأشـياء كلها يحدس منها الإنسان حدسا.

وحدسياتك ليست بحجـة على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكـثيرا مـا يحكم الوهم الإنسانى بشيء ويكون كـاذبا، كإنكاره لنفسـه وللعقل وللمـوجود لا فى جهـة، ويساعد العـقل فى مقدمـات ناتجة لنقيضه فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عمّا سلّمه.

فكل وهمى يخـالف العقل فـهو بـاطل والعقل لا يوجب مـا يقتـضى خلاف مقتضى آخر له.

و"المشـهورات" قـد لا تكون أيضًا فطرية فـمنها مـا يتبـين بالحـجّة، كحكمك بأن "الجـهل قبيح"؛ ومنهـا باطل وقد يكون الأولى مشهـورا أيضًا ومن القضايا ما قبل عمن يحسن به الظن.

ومن القـضـــايا مـا يؤثر لا بتـصـــديق بل بقـبض وبسـط وسـمـيّت "المخيّلات"، كحكمك بأن "العسل مرة متهوعـة" ومنها قضايا مزورة مشبهة

---

(١) فى الأصل: القراين.

بأمر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل فى البرهان إلا اليقينى سواء كان فطريا أو يبتنى على فطرى فى قياس صحيح.

أقول:

يريد أن يبيّن مواد الأقيسة البرهانية وغيرها. والقضايا التى هى مواد الأقيسة اثنا عشر نوعا، فإنها إما أن تكون يقينية، واليقين اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه.

واليقينيات ستة أنواع.

الأول: "الأوليات"، وهى القضايا التى تكون مجرد تصوّر طرفيها وإن كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة أحدهما إلى الآخر بالإيجاب أو السلب، كقولك "الكل أعظم من الجزء"، "والنفى والإثبات لا يجتمعان"، "والشيء الواحد فى زمان واحد لا يكون فى مكانين".

ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل، كقولك "الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، فإن التوقف إنما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها فى العقل، ويتفاوت الناس فى الجزم فيها بحسب تفاوتهم فى تصور الطرفين.

الثانى: "المشاهدات"، وهى القضايا التى لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصوّر طرفيها، بل إذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلى بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة القوى الظاهرة أو الباطنة، كالحكم بأن "الشمس مضيئة" و"النار حارة" وإن "لنا جوعا ولذة والما وغضبا".

والقضايا التى يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تسمّى "وجدانيات".

الثالث: "المجرّبات"، وهى قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقين لاقتران قياس خفى إليها، كقولك "السقمونيا مسهل للصفراء"، فمشاهدة الإسهال مرّة بعد أخرى عقيب الشرب مع القياس الخفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين.

وليست التجربة هى الاستقراء الذى هو جعل المشاهدات الجزئية بدءا للحكم الكلى فإنه غير مفيد لليقين؛ والتجربة فلا بدّ وإن ينضمّ إليها قياس خفى يحصل الجزم بسببه.

قوله: والاستقراء هو حكم على كل بما وجد فى جزئياته.

أقول:

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام، كقولك "الحيوان والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركا". وترتيب القياس أن تقول "كل جسم اما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل جسم متحرك". وهذا هو القياس المقسّم المفيد لليقين.

وإن لم يكن الحكم شاملا لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك "الإنسان والدواب يحرّكون عند مضغ الفك الأسفل، فيكون كل حيوان يحرّك عند مضغ الفك الأسفل" وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرّك الفك الأعلى.

ونحن إذا حكمنا حكما كليا على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية، كقولك "كل إنسان حيوان" بخلاف قولك "كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش"، فإنه حكم كلى بما صودق فى جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل.

أقول:

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام، كقولك "الحيوان والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركا". وترتيب القياس أن تقول "كل جسم اما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل جسم متحرك". وهذا هو القياس المقسّم المفيد لليقين.

وإن لم يكن الحكم شاملا لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك "الإنسان والدواب يحرّكون عند مضغ الفك الأسفل، فيكون كل حيوان يحرّك عند مضغ الفك الأسفل" وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرّك الفك الأعلى.

ونحن إذا حكمنا حكما كليا على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية، كقولك "كل إنسان حيوان" بخلاف قولك "كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش"، فإنه حكم كلى بما صودق فى جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل.

الرابع: "الحدسيات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن دون الآثار، كحكمك

بأن "نور القمر مستفاد من نور الشمس" لاختلاف الهيآت الشكلية النورية فيه اختلاف الأوضاع بالقرب والبعد منها.

فإذا ضم إليه قياس خفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما ولا أكثريا حصل الجزم بأن "نوره مستفاد من نور الشمس".

وفرّقوا بين الحدس والتجربة، أن الحدس لا يتوقف على فعل الإنسان حتى يحصل المطلوب بواسطة وإنما يحصل دفعة واحدة دون تكرر الأثر والتجربة تتوقف على ذلك وأن السقمونيا ما لم تجرب مرارا كثيرة لا يحصل الحكم بأنها مسهلة للصفراء.

الخامس: "المتواترات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه وإلا من عن التوافق على الكذب وانتهائها إلى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكّة والمدينة والهند والوقائع[1] العظام، فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضا يوجب اليقين.

ولما كان الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أخرى مع سائر القرائن لم ينحصر عدد التواتر فى عدد معيّن، فكل من عدد قليل أفاد اليقين دون الكثير.

واليقين الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على غيرك، إذ قد لا يحصل له من اليقين لعدم أسبابه ما حصل لك. والتجربة والتواتر يعدّهما صاحب الإشراق من الحدسيات.

---

(١) فى الأصل: الوقايع.

السادس: "قضايا قياساتها معها"، وهى قضايا يحكم العقل فيها بسبب وسط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك "الاثنين نصف الأربعة" و"الأوسط مساواة أحد القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والأربعة والنصف". والقياس المركب من هذه الستة، كيف كان، يسمّى "برهانا".

قوله: وكثيرا ما يحكم الوهم الإنسانى.

أقول:

لما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية، وهى ستّة:

الأول: "الوهميات"، وهى قضايا يوجبها الوهم الإنسانى فقد تكون صادقة، كالحكم فى المحسوسات، فيدخل فى الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة كالحكم على غير المحسوسات سواء تعلّقت بالمحسوسات أو لم تتعلق، كالحكم بأن "كل موجود فى جهة مشار اليه" و"وراء العالم فضاء لا يتناهى".

ولولا أن العقل والشرائع[1] تكذّبها لعدّت من الأوليات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه.

فإذا أوصل العقل والوهم من المقدمات إلى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه أيضا. وكل وهمى خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر له والقياس المؤلف من الوهميات يسمّى "مغالطة" و"سفسطة".

(١) فى الأصل: الشرايع.

الثانى: "المشهورات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها، إما لمصلحة عامة أو حمية أو أنفة أو انفعالات من عادات وآداب وشرائع[1] ومنها الآراء المحمودة، وهى قضايا لو خلى العقل وذاته دون حمية أو أنفة أو انفعالات من عادات وشرائع[2] وغيرها لم يحكم بها، مثل أن "الظلم قبيح" و"العدل حسن" و"كشف العورة فى السوق قبيح" و"لو قدرت ذاتك خلقت دفعة" لم يحكم فيها بشىء بخلاف الأوليات.

والمشهور قد يكون صادقا أوليا، وقد يكون فطريا وقد يكون كاذبا، كتقبيح الذبائح والفراء وأمثالها.

والشرع صرف عن أمثالها ولكل أمّة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز أن يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين.

الثالث: "المقبولات"، وهى قضايا تؤخذ عمن يعتقد به الجمهور، إما لاتصالات فلكية لا لصفة توجب ذلك كبعض الملوك أولى السياسات غير[3] الكاملة أو لصفة توجب اعتقادهم، كالوحى والإلهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة، وغير ذلك مما يوجب فى النبى أو الولى، وذلك كالقضايا التقليدية المأخوذة عن الأفاضل.

الرابع: "المخيّلات"، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا لا بالتصديق بل بالقبض والبسط سواء كانت صادقة أو كاذبة، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر أنها "ياقوتة سيّالة"، وفى النفرة عن العسل أنها

---

(١)، (٢) فى الأصل: شرايع.

(٣) فى الأصل: الغير وكلمة غير لا يدخل عليها (ال) التعريف.

"مرة مقيئة". وكثير من الناس ينفرون عن الرذائل[1] بسببها ويقدمون على أمور هائلة بسماعها.

والفضلاء يستعملونها فى أغراضهم وخطاباتهم، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخروية والقياس المؤلف منها يسمّى "الشعرى".

قوله: ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة.

أقول:

المشبّهات قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله أو لغيره وليست هى بأعيانها والاشتباه إما بتوسط اللفظ بأن يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له، كالعين، أو أخفى منه، كما يخفى فى النور المأخوذ بمعنى البصر وتارة بمعنى الحق عند العقل أو بحسب تركيب اللفظ، كقولك "غلام حسن" بالسكونين، أو لاختلاف دلائل[2] أدوات الصلات الدالة بالتركيب دون الانفراد، كقولك "ما يعلم الحكم فهو كما يعلمه".

والذى يتوسط المعنى كالواقع بسبب إيهام العكس، كقولك "كل ثلج أبيض"، فيظنّ أن "كل أبيض ثلج"، أو لأخذ لازم الشىء مكانه، كقولك "الإنسان متوهم ومكلف"، فيظنّ "إن كل من له وهم فهو مكلف" وله تتمة تذكر فى المغالطات.

الخامس: "المسلّمات"، وهى قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند

---

(١) فى الأصل: دلايل.

(٢) فى الأصل: دلايل.

المناظرة أو يتسلّمها عند أرباب ذلك العلم ويبتنى كلام المناظرين عليها فى دفع صاحبه.

والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، أو عرفية، كتسليم الفقهاء أن التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجّة فى الفروع وتسليم المهندس أن النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض، وغيره، ولأهل كل علم وصناعة مسلّمات والقياس المركب عنها يسمّى "الجدل".

السادس: "المظنونات"، وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن الذى هو الحكم بأن الشىء كذا مع الشعور بإمكان مقابلة، كقولك "فلان يطوف ليلا، فهو سارق" للظن أن "كل طواف فى الليل سارق" والقياس المركب منه يسمّى "الخطابة".

ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس. ولا يستعمل فى البرهان لا القضايا اليقينية الفطرية والمبنيّة على الفطريات فى الأقيسة الصحيحة.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[التمثيل]

التمثيل غيـر مفيد لليقين، وهو ما يدّعى فيـه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقين:

أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عهـد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان فى محل النزاع وهم فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده هذا المحتج.

والثانى هو أنهم يعدّون صفات ما وجـد فيه الحكم بالاتفاق الذى سمّوه "الأصل" أو "الشاهد" ولا ينقطع عنهم احتـمال جواز وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشىء لا يطلع عليه إلا بعد حين.

ثم يثبتـون أن ما وراء ما نسب إليه الحكم فى الأصل آحاده غيـر صالحة لاقتـضاء الحكم لتـخلف الحكم عن كل واحد فى مـوضع آخر. أو أن الذى نسب إليه الحكم استقل دون الأوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر.

أما إلغـاء ما سوى الذى نسب إليـه الحكم لا يتمشّى لبـقاء احتـمال أن يكون فى الأصل لخصوصه وتشخيصـه لا لمعنى يجوز أن يتعدى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوط لاشتماله على العلة يقينا.

وعند النزول عن هذا، يجـوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وأيضا يحتمل انقسام ما عيّنوه إلى قسمين لا يلازم إلا لأحدهمـا، ولا يوجد فى محل النزاع وهذا يقرب من الوجـه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط.

ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلتين إلى أيهما ينضم اقتضى الحكم، ويجوز أن يكون لحكم واحد عام أسباب كثيرة كما سنذكره فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أخرى، فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّ الأوصاف أن التزم بعدّها فى الموضع الثانى وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة، ويقيمون الحجّة عليه. ثم يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل.

وأيضا إذا جاز أن يكون الحكم واحد عام علل، لا تصحّ قاعدتهم أن العلة فى الشاهد علة فى الغائب، وكذا الشرط لجواز أن يكون لشىء عام أو مشخص شروط وعلل على سبيل البدل.

ومن قواعدهم أيضًا أن ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب فيقال إن كانت الدلالة له لذاته على الحكم العام، فنسبتها إلى ما فى الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو إثبات الدلالة فالكلام فى اعتبار الخصوص ما سلف.

أقول:

التمثيل إثبات حكم فى صورة جزئية بما وجد فى صورة جزئية أخرى تشاركها فى معنى جامع فيتعدى الحكم إليه، والفقهاء يسمّونه "قياسا" والصورة الثابت فيها "الحكم بالاتفاق"، أعنى المقيس عليه أصلا، والصورة الأخرى، أعنى اللاحق المقيس، "فرعا".

والمعنى المشترك بين الأصل والفرع علة جامعة، كقولك "العام مؤلّف

فهو حادث" قياسا على البيت، فحدوث البيت لأجل التأليف وهو موجود فى العام فيكون حادثا ورده إلى القياس، هو أن البيت حادث وكلما كان حادثا، فالتأليف علة للحدوث، ينتج أن التأليف علة للحدوث.

وكلما كان التأليف علة للحدوث فالعام حادث، لكن المقدم حق وهو كون التأليف علة للحدوث، فالتالى، وهو حدوث العام، حق وحدوده أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم. ويقرّرون كون المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أعنى المعنى الجامع، كالتأليف علة للحكم بطريقين. الأول: "الطرد والعكس" فى اصطلاح قدماء الجدليين، و"الدوران" عند متأخريهم. فإن الحدوث لما وجد فى عدة من الصور الحاصل فيها التأليف الذى هو المعنى المشترك، وعدم فى غيره من الصور الخالية عن التأليف، فدار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدما ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعدما يدل على علية الأثر للمؤثر فيكون التأليف مدارا للحدوث فهو علة له وهو فاسد.

فإنّا نمنع أن يكون كل مدار علة للدائر ومؤثرا فيه فإن الجزء الأخير من العلة وسائر الأجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعدما وليس شىء من هذه علة مع أن هذا استقراء ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرأ.

والطريق الثانى "الشركة والتقسيم"، فى اصطلاح قدماء أهل النظر وعند متأخريهم "الترديد" الذى لا يكون بين المتناقضين، كقولك "علة الحكم"، أعنى الحدوث، إما أن يكون المعنى المشترك وهو "التأليف" أو "الإمكان" أو "الجوهرية" أو "الجسمية".

ويبطلون ما عدا التأليف فيقولون "ليس علة الحدوث الإمكان"، وإلا

لكانت صفات البارى تعالى حادثة ولا الجوهرية والجسمية وإلا لكان كل جوهر وجسم كذلك، فبقى أن يكون علة الحدوث هو التأليف وهو فاسد، لأنّا نمنع انحصار علة الحدوث الإمكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والأعراض وحينئذ يجوز أن يكون أمرا غير ما ذكرتم مع أنه يجوز أن لا يكون الحدوث معللا بعلة، إلا أنه يجوز أن يكون العلة المجموع أو اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة.

فإن كل مرتبة من العدد لها خواص، سلّمنا أن التأليف علّته ناصة، فيجوز أن يكون له قسمان: أمرى وعنصرى، لا يلزم الحكم إلا لأحدهما، ولا يوجد إلا فى محل النزاع وهو البيت فلزم حدوثه مع العنصرى دون الأمرى سلّمنا أن المعنى المشترك، أعنى التأليف، علة للحدوث وفى محل الوفاق، فلم يلزم أن يكون علة فى محل النزاع فإنه يجوز أن يكون خصوصية محل الوفاق شرطا لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من ذلك.

وإن عنيتم بالعلة التامة، فمنع كون كل مدار علة تامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينفعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزءا واحدا لعلتين إذا انضم إلى أحدهما اقتضى الحكم فإنه يجوز أن يكون للحكم الواحد العام عدة أسباب، كالحرارة التى قد تكون علّتها الشعاع والحركة ومجاور جسم حار على ما سيأتى.

وحينئذ يكون فى ذلك الموضع معه علة أخرى، فيقضى أن تكون العلة هى المجموع ويعود الكلام إلى عد الأوصاف فى محل النزاع أن التزم بعدها.

وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام به فى المواضع المتعددة بالعلل الكثيرة ويقيمون الدليل على ذلك ويقولون "لو جاز أن يكون لحكم الواحد

المطلق علل متعددة لكانت المتحركية لها علة أخرى غير الحركة" ، وليس فليس.

وهذا تارة أخرى تمثيل مرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل أيضًا فيثبتون بالتمثيل الناقص ما يبتنى على التمثيل.

وقد علمت أن الحكم الواحد المطلق يجوز أن يكون له علل كثيرة، وحينئذ تبطل قاعدتهم التى هى أن العلة فى الشاهد الذى هو الأصل علة فى الغائب الذى هو الفرع، وكذا حكم الشرط فإنه يجوز أن يكون للشىء الواحد العام أو المتشخص علل وشروط كثيرة على سبيل البدل.

وقولهم: إن ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب أيضًا وهو فاسد، إذ لقائل أن يقول إن كانت الدلالة على الحكم العام دالّة لذاتها فنسبتها إلى ما فى الشاهد والغائب على السواء وحينئذ لا يحتاج إلى التمثيل وإن كان بخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة وإثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم فى الأصل ثبوته فى الفرع على ما عرفت الكلام عليه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[انقسام البرهان إلى برهان لم وبرهان أنّ]

الحدّ الأوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يسمّى "برهان لم" وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، أى يكون على التصديق فحسب، ويسمّى "برهان أنّ" لاقتصار دلالته على آنّية الحكم دون لِميته فى نفسه.

وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة فى الأعيان إلا أنه أظهر عندنا، كقولك "هذا الخشب محترق وكل محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار".

أقول:

البرهان ينقسم إلى "لِمّى" و"أنّى"، فإن الحدّ الأوسط لا بدّ وأن يكون علة للأكبر، فإن كان مع ذلك علة لحصول الأكبر فى الأصغر ذهنا وعينا معا، أى أن الأوسط، يعطى عليه انتساب الأكبر إلى الأصغر فى نفس الأمر وفى تصديق العقل، فهو "برهان اللم"، كقولك "هذا الشخص متعفن الأخلاط" الذى هو الأوسط علة لحصول الحمى فى الشخص فى نفس الأمر.

ولا يشترط فى برهان اللم كون الأوسط علة لوجود الأكبر فى نفسه مطلقا، بل قد يكون كذلك كما فى المثال المذكور.

وقد يكون علة لثبوت الأكبر فى الأصغر مع أن الأوسط معلول لوجود الأكبر، كقولك "كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم".

فالحـيوان الأوسط ليس علة لوجـود الجسم الأكبـر فى الخارج، بل هو معلول لوجوده فى الخارج، بل ثبوت الحيوانية للإنسانية علة لثبوت الجسم فى الإنسانية.

وأما إذا كان الأوسط علة للتصديق، أى علة لنسـبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن دون العين، فيعطى علة الحكم للعقل دون الثبوت بالنسبة فى نفس الأمر يسـمّى "برهان أنّ"، كقـولك "هذا الشخص مـحمـوم وكل محـموم فأخلاطه متعفنة، فهذا الشخص أخلاطه متعفنة".

فـالحمى الأوسـط ليس علة لحصـول بعض الأخـلاط للشـخص، بل البعض الأكبر علة لحصول الحمى فى الشخص، بل الحمى الأوسط علة لحكم العقل بحصول التعفن للشخص ومـثاله فى الكتاب وهو "هذا الخشب محترق وكل محـترق مسّته الـنار، فهذا الخشب مـسّته النار"، وانطباقـه على ما قلنا ظاهر.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[المطالب]

والمطالب منها مطلب "ما" ويطلب بها مفهوم الشيء و"هل"، ويطلب به أحد طرفي نقيض ما قرن به وجوابه بأحدهما و"أي"، ويطلب به التمييز و"لم"، ويطلب به علة التصديق، وقد يطلب به علة الشيء في الأعيان. فهذه هي أصول المطالب العلمية.

ومن فروعها "كيف" الشيء، وما يقال في جوابه "كيفية" مثل أن الشيء أسود أو أبيض و"كم"، وما يقال في جوابه يسمّى "كمية" كانت متصلة، كالمقادير، أو منفصلة، كالأعداد و"أين" الشيء، ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه و"متى"، ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه.

وقد يغني عنهما "أي" إذا قرن بما يطلب، كما يقال "في أي مكان هو؟" أو "في أي زمان هو؟" فيغني "أي" عن "متى"، و"أين"، وعلى هذا غيرهما.

ومن المطالب مطلب "من" الشيء ويطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته.

أقول:

لما كان العلم منقسما إلى تصوّر وإلى تصديق، فالطلب إما أن يتوجه نحو اكتساب التصوّر وهما اثنان: "ما" و"أي" أو إلى التصديق وهما اثنان: "لِمَ" و"هل". فمطلب "ما" ينقسم إلى قسمين: أولهما "ما"، يطلب به

مفهـوم الاسم، فما لم يتصوّر مـفهوم الاسم لا يحكم عليه أصـلاً، كقولك "ما الخلاء؟" وثانيهـما "ما"، يطلب به حقيقـة الذات إذا عرف وجودها فإن المقول عليه الحقيقة إنما هو عند الوجود، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم.

والمراد بقولهم إنّا نفـهم الحقيقـة دون الوجود، هذا المعنى والحقيـقة من حيث هى لا تعقل ويشك فى وجودها، بل لما عرض له أنها حقيقة.

والشىء قـبل الوجود يسـمّى "مفـهومـا"، وعند الوجود يسـمّى ذلك المفهوم بعينه "حدّاً" أو "رهما". المطلب الثانى "أى" ويطلب به تمييز الشىء عمـا يشاركه فى الجنس، أو الوجـود، وبالجملة عـما يميّـزه فى أمر ذاتى أو عرضى، كقولك "أى جسم هذا؟" و"أى حيوان هو؟".

وأما مطلب التصديق فاثنان:

أحدهما "هل" ويطلب به التصديق بأحد طرفى النقيض وهو إما بسيط أو مركب فالبـسيط يطلب به وجود الشىء أو لا وجوده، كـقولك "هل الجن موجود، أم لا؟".

والمركب يطلب به حـال الوجود أهو موجـود على صفـة كذا أو ليس، كقولك "هل الأنبياء صادقـون؟" بمعنى "هل هم موجودون على تلك الصفة التى هى وراء الوجود، أم لا؟".

الثـانى "مطلب لِم" ويطلب به علة الشىء، وهو قـسمـان: أحدهمـا بحـسب القول، وهو الذى يطلب به الحـدّ الأوسط المقتـضى للجزم بـصدق القول فى القيـاس، كقولك "لم كان العالم حادثا؟" فـيقال "لانه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث".

الثـانى، ما يكون بحـسب الأمر نفـسه وهو الذى يطلب به علـة حدّى النتيجة فى نفس الأمر، أى علة وجود الشىء فى نفسه من وجوده مطلقا، أو على حال من الأحوال، كقولك "لِمَ كـان المغناطيس يجذب الحديد؟"، فهذه هى أمهات المطالب.

وأما مطلب "كيف" و"كم" و"أين" و"متى" فهى فروع يستغنى عنها بمطلب "هل المركب" و"أى". فـإن السائل إذا سـأل "كيف كـون زيد وكم طوله وأين مكانه ومـتى زمان وجوده"، فـيقـوم مقـام الأول "هل وجد زيد أبيض، أو لا؟" و"على أى كـون هو؟" ويقوم مـقام الثانى "هـل وجد زيد وطوله أربع أذرع، أو لا؟" و"على أى مقدار هو؟" ويقـوم مقام الثالث "هل وجد زيـد وهو فى البيت، أو لا؟" و"هو فى أى مكان هو؟" ويـقوم مـقام الرابع "هل وجد زيد فى هذا اليوم، أو لا؟" و"فى أى زمان هو؟".

وما يقال فى جـواب "كيف" يسمّى "كيفيـة" مثل أن الشىء أسود أو أبيض. وما يقال فى جواب "كم" "كمية"، إما متصلة كالمقادير، أو منفصلة كالأعداد، ويطلب بـ "أين" نسبـة الشىء إلى مكانه و"متى" نسبة الشىء إلى زمانه. و"من" يطلب به خـصوص ما عرف أنه عـاقل لذاته، ومطلب "ما" بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى بحسب الحـقيقة إذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحـقيقـة الموجودة وعلى هل الـبسيطة والمركـب، فإن من لا يفهم مفهـوم الاسم، ولأى شىء وضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على حال هو موجود بحال كذا وعلى مطلب "لم" إذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب العلة فى انـتسـابه إلى غـيره، أو العلة فـى وجوده فى الخـارج أو فى اتصافه بصـفة كذا. ومطلب "هل البسيط" يتقـدم على مطلب "ما" بحسب

الحقيقة، إذ الطالب لحقيقة شيء إنما يطلب أمرا موجودا، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب هل البسيط نعم يجوز وجود الشيء فى ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه.

فإذا أجيب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حدّا بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حدّا بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حدا بحسب المفهوم والحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو شخص واحد فى وقتين.

* * *

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

فى المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف إشراقية وبين أحرف المشائين

وفيها فصول

الفصل الأول

فى المغالطات

إنه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك أن لا ينتقل الحدّ الأوسط بالكلية إلى المقدمة الثانية أو لا يكون متشابها فيهما أو لا يكون مقولا على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "أن كل إنسان عام".

وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدمة الثانية وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى أو لا يكون أحد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس. فإذا حفظت ما مضى أمنت من الغلط فى هذه الأشياء.

وقد يقع الغلط بسبب المادة، كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة بعينها موردة فى القياس مغيرة فى اللفظ.

أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها بالنتيجة أو تكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا الجهات كما يظن أن قولنا "ليس بالضرورة" و"بالضرورة ليس" سواء وهو خطأ، فإن الأول يصدق على الممكن دون الثانى وليس قولنا "لا يلزم أن يكون" كقولنا "يلزم أن لا يكون". وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم أو الوجود بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون.

فإنه بعينه ممكن الكون إلا أن يعنى بالإمكان ما ليس بممتنع وهو الإمكان العام، فإنه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة.

وإذا جعلت السلوب، على ما قلنا أجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلت إلى اللفظ الإيجابى بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جدا.

وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ "البعض السورى" مكان "البعض" الذى هو الجزء الحقيقى، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن "كل لون سواد" بناء على أن "كل سواد لون" أو بسبب تركيب المفصل كقولك "زيد طبيب وجيد"، فيأخذ أنه "طبيب جيد".

أو لتفصيل مركب، كقولك "الخمسة زوج وفرد" فنقول "إنها زوج وإنها فرد" أو بسبب ما يظن أن أحد المتلازمين بعينه هو الآخر.

أو أن أحدهما علّة الآخر ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلا الصحبة، كاستعدادى الضحك والكتابة فى الإنسان.

وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسّخ فى العلوم فيأخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد.

كما يقال "إن لم تكن الأبوّة دون النبوّة دون الأبوّة"، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا، وهو فاسد فإنهما يكونان معا، والتوقف الممتنع إنما هو إذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه.

وما ظنّ بعض أهل العلم أنه، لا يتصوّر أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض عليه المتضايقين، فإنه لا يتصوّر وجود كل واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة.

وحجّته أن كل واحد منهما أن استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر.

وإن كان لأحدهما مدخل فى وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معيّة. وهذا إذا منع لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثم أنه بعينه متوجه فى المتضايفين فى وجودهما العينى وفى وجوب تعقلهما معا أيضا وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين على القاعدة.

ومن جملة المغالطات أن تثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شىء تكون نسبة الحجّة إليه وإلى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دون حجّة وهذا

غرضنا فى إيراد هذه المباحثة العلمية، والإرشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة وليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فلا يتصوّر إلا مع المعية. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة، المدخل.

ومما يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر فى شىء معنى عاما ليثبت فى مشاركة فيه، كمن يقول "السواد إنما يجمع البصر لكونه لونا" ليتعدى إلى البياض.

وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة أو أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل وأخذ مكان ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر.

وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية، كمن يسمع أن الإنسان كلى، فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه به فى الأعيان وأخذ مثال الشىء مكانه وأخذ جزء العلة مكانها وأخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له.

وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول "ليس الإنسان بوجوب التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانية"؛ وكذا أجزاء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات، كقولك "ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهم فى الإنسانية، فلا ينبغى أن يتخصص أحدهما به".

ولا يعلم ان هاهنا أسبابا غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا

فإن بعض أشـخاصه قد يكون أولى بأمـر لكماله فى نفسـه، وأما كيفـية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليـبتنى عليه ثبوت شىء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالات بالحيثيات، كما يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض، وزيد أبيض" ليتعدى إليه دخول البياض فى حقيقته، فإن البياض داخل فى الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

ومما يوقع الغلط تغـييـر الاصطلاح فى مـوضع النقض عن المحل الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفـعا للنقض. ومن ذلك ما يقال إن مماثل المماثل مماثل، فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة من جـميع الوجوه وإذا كانت من وجه واحد، فيلزم أيضًا أن يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلا.

وأما إذا لم تتـحد الجـهة فلا يلزم إذ يـجوز أن يماثل شىء شـيئـا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر. والمساوى للمساوى مساو أيضًا، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه.

وأما إذا اختـلفت جهات المساواة، كـالجسم الذى يساوى بطوله جسـما وبعرضه جسما آخر، فـأخذ مساوى الشىء من وجه لا يلزم أن يساوى لشىء ما للمساوى الآخر من وجه آخر وليس لأحد أن يدّعى أن المساواة لا يجوز أن تطلق إلا على أن تكون من جـميـع الوجوه، فـإنه يجوز أن يكون جـسمـان متساويان فى الطول فقط.

ومن ذلك أخذ العـدم المقابل مكان الضد كـالسكون، فإنه عدم مـقابل لأنه عدم الحركة فـيما يتصوّر فيـه الحركة وكذا العمى، فإنه عـبارة عن انتقاء

البصر فى حق من يتصوّر فى حقه البصر، فإن الحجر لما لم يتصوّر فى حقه البصر لا يسمّى أعمى.

أقول:

قد عرفت الأشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة، وأن كيفية وضع الحدّ الأوسط بين الحدّين الآخرين يسمّى "شكلا". فالغلط الواقع فى القياس بسبب ترتيبه، فإن لا يكون من هيئة ناتجة بأن لا يكون من ضرب منتج لاختلال بعض شرايط أو لإغفال مراعاة الجهة، كما تقدم تفصيل ذلك.

ومما يتعلق بذلك، أن لا ينقل الحدّ الأوسط بكليته إلى المقدمة الثانية، كقولك "الإنسان له شعر وكل شعر ينبت" لينتج "أن الإنسان ينبت"، والغلط أن المحمول فى الصغرى بتمامه غير موضوع فى الكبرى؛ وقد يكون الأوسط غير متشابه فى المقدمتين وهو معدود فى الغلط الواقع فى الصورة، كقولك "الإنسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" لينتج "كل إنسان وحده حيوان".

والغلط فيه أن الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان فالموجبة "كل إنسان ضحّاك" والسالبة "لا شيء من غير الإنسان بضحّاك". فإن ضممت الموجبة إلى الكبرى هكذا "كل إنسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" فينتج "كل إنسان حيوان" وهو صادق.

وإن ضممت إلى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا إذ شرط الصغرى أن تكون موجبة.

قوله: أو لا يكون مقولا على الكل.

أقول:

من جملة المغـالطات ما يقع بسبب اختلاف الأوسـط فى المقدمة بأن لا يكون مقولا على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "كل إنسان عام"، والخطأ فـيه قد نشأ من إهمال المقدمـة الثانية، فإن الحيوان فـيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر ولو أخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت.

وقد لا يؤخـذ موضوع النتـيجة علـى ما ذكر فى القـياس، كمـا يقال "الفلك المحدّد للجهات جسم ليس فوقه جـهة، وكل ما كان كذا لا يحترق" ينتج "كل فلك لا يحترق"، وليس ذلك موضوعـا فى الصغرى إذ ليس فيها "كل فلك" فـإنه كـاذب فإذا حـفظت هذا أمنت من الغلـط فى أمثـال هذه الأشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

أقول:

الغلط إما أن يكون فى مـادة القياس أو فى صورته أو فـيهما مـعا. أما الذى بسـبب المادة فـالذى ذكـر منه فى الأول، هـو المصـادرة على المطلوب الأول، وهو أن يكون الأصـغـر والأوسط شـيئـا واحـدا يعـبّر عـنه بلفظين متـرادفيـن، كقـولك "الإنسان بشـر وكل بشر ضـحّاك" ينتج "أن الإنسـان ضحّاك". فالكبرى هاهنا والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى.

قوله: أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها.

أقول:

ومن الغلط المتعلق بالمادة أن تكون المقدمة أخفى من النتيجة، أو مثلها، وحينئذ لا يكون تبيين النتيجة بالمقدمة أولى من العكس مثال ما تكون المقدمة أخفى. قولك "هذا الشيء جوهر لأنه جزء الجوهر، وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر" ينتج "أن الشيء كذا جوهر".

وهذا إنما يصحّ بعد تصوّر الشيء بجميع أجزائه فإن ذلك الشيء إذا كان هو الأبيض الذى هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع أن البياض جزء الأبيض من جهة أنه أبيض، فيكون الأبيض جوهرا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحينئذ لا يلزم من حمل الجوهر على الجزءين أن يكون البياض جوهرا إلا إذا حمل على الشىء الجوهر من جميع الوجوه.

وأما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك "كل إنسان بشر وكل بشر ناطق، فكل إنسان ناطق".

قوله: أو تكون المقدمة كاذبة.

أقول:

من جملة الغلط فى المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات فى أنفسها لاشتباهها بالصادقة، فلا يلتفت إليها العقل وإلا فالعقل لا يقبل الكاذب إلا لمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتباه لفظى أو معنوى.

أما اللفظى، فقد يكون الاشتباه لفظ بلفظ إما بسبب اشتراك أو مجاز. والاشتراك له أقسام: منها ما يقع بسبب نفس اللفظ المشترك، كقولك

"الواجب لذاته أن كان موجودا غير ممكن كان ممتنعا، وإن أمكن كان ممكن العدم إذ كل ممكن الوجود ممكن العدم، فالواجب لذاته ممكن العدم".

وجوابه: إن لفظ الإمكان يشترك بين العام والخاص، والواجب إنما هو ممكن بالمعنى العام وليس بممكن العدم بهذا المعنى فقط، بل هو إما واجب الوجود أو ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص إذ ما ليس بممكن هذا المعنى لا يلزم أن يكون ممتنعا، بل هو إما واجب أو ممتنع.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المتشابهة، كقولك "بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان" حتى ينتج "بعض المنقوش حيوان"، وهو كاذب، فإن الفرس ليس بصادق على المنقوش إلا بالاشتباه اللفظى المجازى.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المشكّلة المجازية، كقولك "إن البارى تعالى نور وكل نور محسوس"، ينتج "أن البارى تعالى محسوس" ووجه الغلط إنما وقع لأن واضع اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسى ثم استعمل فى النور العقلى أيضًا بطريق المجاز وفيه نظر.

ومنها مما يكون بسبب هيئة اللفظ كالقائل مثلا، فإنه على صيغة الفاعل فقد يظنّ أن المقبول فعل له.

ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ، كقولك "ضرب زيد" بالسكون، وحينئذ يجوز أن يكون زيد ضاربا ويجوز أن يكون مضروبا.

ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]، فإن الوقف على الله يوجب أن يكون الواو فى

---

(١) سورة آل عمران - آية ٧.

الراسخين للابتداء، وحينئـذ ينحصر علم التأويل فى الله تعالى والوقف على الراسخـين يوجب كونها للعطف ولا يـنحصر علم التـأويل فى الله تعالى بل الراسخون يعلمونه أيضًا.

ومنهـا ما يكون بـسبب تصـريف الكنايات، كـقولـك "كل ما يعلمـه الحكيم، فهـو كما يعلمــه" ، فيجوز أن يعـود الضميـر فى تعلّمه إلى الحكيم ويجوز أن يعود إلى مـا يعلّمه، وعوده إلى الحكيم يغاير عـوده إلى ما يعلّمه فإن الحكيم يعلم الحجـر فيكون حجرا، فتكذب القضيـة بخلاف عوده إلى ما يعلمه.

ومنها ما يكون بسبب العطف، فـإن حرف العطف يدلّ تارة على جميع الأجزاء وأخرى على جميع الصفات، كقولك "الخمسة زوج وفرد" .

فإن أريد به جميع الأجزاء واجتماعهـا كان حقا، إذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فـرد هو الثلاثة، وإن أريد به جمـيع الصفات، فـهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية فى الخمسة، وهو المراد بقوله السهروردى "أو تركيب" .

وأما اشتباه اللفظ بالمعنى، فكقولهم "إن الاسم هو المسمّى" ، وإذا حقق الحال سلّم أن اسم السـماء قول يتلفظ بـه وليس المسمّى من السمـاء كذلك، والنار محرقة واسمها لا يحرق، وأما الاشتباه المعنوى فله أقسام وستأتى.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب.

أقول:

من جملة المغالطات ما يقع بسبـب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات

وتكثـرها، وكذا الجهـات فإنه ليس كـما يظنّ أن "ليس بالضـرورة ليس كل إنسان كـاتبا" مـساو لقـولنا "بالضرورة ليـس كل إنسان كـاتبا". وإن الأول صادق على الممكن، كما فى المثال المذكور، والثانى يكذب عليه.

وسوالب الجهـات والسوالب الموصوفة بـالجهات أخذ كل واحد مـنهما مكان الآخر غلط ظاهر، فـإن السالبة الضرورية غـير سالبة الـضرورة، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات.

وقد عرفت فـيما تقدم اختلاف المعنى عند تكثـر السلوب، فإن أفرادها سلوب وأزواجهـا إثبات فـإن سلب السلب إيجاب وقـولنا "لا يلزم أن يكون الممكن العام أو الخـاص" ليس كقولنا "يلزم أن لا يـكون الذى هو الممتنع"، فإن ما ليس ممكن قـد يكون ضرورى الوجود، أو ضرورى العـدم بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون الخاص، فـإن ذلك بعينه ممكن الكون اللهم إلا أن يعنى بذلك إلا مكان العام وهو ما ليس بممتنع.

فحينئذ لا تنقلب مـوجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبـة، على ما عرفته فى مباحث الإمكان. وإذا جعلت السلوب أجـزاء للمحمول أو الموضوع على ما قلنا وجـعلت القضايا كلها مـوجبة ولا يستعـمل الزائد على ذلك حتى لا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية الموجبة، فتأمل المغالطات فإن السلوب مغلطة جدا.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب السور.

أقول:

قد يقع الغلط بسبب أخذ "البعض السورى" مكان "البعض الحقيقى"،

كقـولهم "بعض الزنجى أسـود"، فيـجوز أن يكون أسنانه ويجـوز أن يكون بعض أشخاص الإنسان، فإن أخذ أحدهما مكان الآخر مغلط. ومن الغلط أن يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموعى فإنه ليس حكم قولنا "كل واحد من الناس يشبعه رغيـف" حكم قولنا "كل الناس"، بمعنى الكل المجموعى، "يشبعه رغيف خبز"، فإن الأول صادق دون الثانى.

وقد يقع الغلط بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن "كل لون سواد"، بناء على ما سمع أن "كل سواد لون"، ومثله من سمع أن "كل ما فى الجهة موجود"، فحـكم أن "كل موجود فى الجهة"، ويناسبـه قول القائل "الفلك متناه وكل متناه ينتهى إلى خلأ، أو مـلأ" فينتج "أن الفلك ينتهى إلى خلأ، أو ملأ".

والغلط جاء من إيهام العكس فى الكبـرى إذ الصادق "أن كل خلأ، أو ملأ، مـتناه" ولا يلزم صـدق عكسه، وهو "كل مـتناه ينتهى إلـى خلأ، أو ملأ".

ومن الغلط ما يكون بسـبب تركيب المفصل، وهو الذى يصدق مـفصلا لا مركبا، كقولك "زيد طبيب وجيد" فـتأخذ أنه "طبيب جيد" فيكون الجيد صفة للطبيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة أيضًا على سبيل التفصيل.

فإذا قيل: إن "النفس جـوهر بالقوة" على سبيل التركيـب، فهو كاذب لدلالته على النفس بالفعل غير جوهر، وليس كذا.

ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مـركب، وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا، كقولك "الخمسة زوج وفرد" فيقول القائل: "إنها زوج وإنها فرد".

ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ أحد المتلازمين بعينه أنه هو الآخر، أو زعم أن أحد المتلازمين ليس بينهما إلا الصحبة فحسب، كاستعداد الكتابة والضحك فى الإنسان مع أن أحدهما علة للآخر.

وتقع هذه المغالطة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه فى العلوم فيأخذ مع الشيء مكان ما به الشيء فلا ينبغى أن يغفل عنها. وعلى هذا يبتنى كثير من الدور الفاسد، كقولهم "إن لم تكن الأبوّة دون البنوّة والبنوّة دون الأبوّة" يلزم أن يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر، وهو دور، وذلك محال. وجوابه أنهما يكونان معا وحينئذ لا يلزم المحال.

فإن التوقف الممتنع إنما يكون إذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر، كما هو الواقع من حال المتضايفين، فإنه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه، وليس الأمر كذا.

وأما الذى ظنّه بعض العلماء أنه لا يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر، لأنه إن استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر، فلا معية.

وكذلك إذا كان أحدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايفين، فإنه لا يمكن وجود كل منهما إلا مع الآخر فهما معا فى العين والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التى هى أن الشيئين لا يتصوران يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايفين من غير حجّة مع عمومها لجميع الصور.

ومن المغالطات أن يبيّن القائل قاعدة بحجّة من الحجج ثم يستثنى عنها

شيئا مع استواء نسبة الحجّة إليه وإلى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجّة.

وهذا هو الغرض في إيراد هذه المباحث والإرشاد إليها لا القدح ليعلم مغلطتان في حجّة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخلا في وجود الآخر، وحينئذ لا يمكن وجودهما إلا مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل في العلية التقدم والعلية مطلقا، وكذلك ليس من شرط وجوب الصحبة أن يكون لأحدهما مدخل في العلية.

قوله: ومما يوقع الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء معين عام.

أقول:

من جملة المغالطات أخذ لازم الشيء مكان ذلك الشيء وذلك مثل قول القائل: "إن السواد إنما كان جامعا للبصر لأنه لون"، فحينئذ نحكم أن "كل لون جامع للبصر"، حتى يتعدى الحكم إلى غير السواد من البياض والحمرة وغيرهما ومما يناسب هذا إعطاء حكم للشيء للازم.

أما بحيث يتعدى إلى مشاركاته العامة، كقولك "الإنسان حادث لكونه جسما، وكل جسم حادث، فالإنسان حادث"، وهو خطأ لجواز أن تكون علة الحدوث كونه إنسانا أو جسما عنصريا، فلا يتعدى الحدوث إلى جميع الأجسام.

وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم إلى الأمر العام فيقولون "الحركة لا يمكن بقاءها[1] لأنها عرض": فيلزم البياض والسواد والطعوم والروائح[2] وغيرها من الأعراض كذلك.

(١) في الأصل: بقائها.

(٢) في الأصل: الروايح.

وإذا فُتح هذا الباب فلك أن تقول "الحجر جماد" لأنه موجود أو شيء، فيلزم منه أن كل موجود أو شيء جماد، وهو ظاهر البطلان.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.

أقول:

من الغلط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة. كقولهم: "إن الهيولى بالقوة، فيلزم أن تكون ذاتها نفس القوة"، فيحكم بسببه أن "الهيولى معدومة"، وهو غلط من جهة أن الهيولى بالقوة لا بالنسبة إلى ذاتها، بل ذلك بالنسبة إلى ما يقبلها من الصورة والأعراض وهى فى ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهى من حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وإن توقف حصولها على علل.

فليس من شرط كل ما حصل بالفعل أن لا يكون له علة وإذا جعل قياسا فالغلط ناشئ من عدم نقل الأوسط بكليته، كقولك "الهيولى ذات قوة وكل قوة عدمية فى ذاتها"، ينتج "أن الهيولى عدمية فى ذاتها".

ومن الغلط ما يكون سبب إعطاء ما هو معدوم أحكام ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل، كقول صاحب الجزء الذى لا يتجزأ[١] "لو كان الجسم المتناهى قابلا للقسمة إلى غير النهاية لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين"، وهو محال.

ووجه الغلط من ظنه أن القسمة غير[٢] المتناهية فى الجسم حاصلة بالفعل، وليس كذلك، إذ القسمة إنما هى بالقوة فلا يلزم المحال.

---

(١) فى الأصل: يتجزء.

(٢) فى الأصل: الغير.

ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض أو بالعكس كقولهم "إن القاعد فى السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى أجزاؤه[1] كل منها على مكان واحد"، فينتج المحال، وهو "القاعد فى السفينة كل منها على مكان واحد"، وهو من باب سوء التأليف.

قوله: وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية.

أقول:

من جملة المغالطات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية إذا أخذت عينية واقعة فى الخارج، وله أقسام:

فمن ذلك قولهم إن الوجود وصف للماهيات واقع فى الأعيان، والوجود نسبة إلى الماهية المتصفة به ولنسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخرى، ولهذه النسبة وجود، وكذا إلى غير النهاية، فيلزم اجتماع سلسلة مرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، وهو محال.

وجوابه: إذا أخذ الذهنى عينيا، وكذا قولهم: أن كذا ممتنع فى الأعيان وامتناعه أمر واقع فى الأعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا فى الأعيان، فالموصوف بالامتناع الموجود فى الخارج موجود فى الخارج فالممتنع فى الخارج موجود فى الخارج.

وجوابه إن الامتناع اعتبار ذهنى لا هوية له فى الخارج. ومن ذلك قولهم: لو كان العدم متصورا لكان متميزا وكل ما هو كذا فهو موجود فى الخارج. فينتج: لو كان العدم متصورا كان موجودا فى الخارج. والتالى باطل، فكذا المقدم.

---

(١) فى الأصل: أجزائه.

وجوابه: إن تالى الصغرى، أعنى التمييز، إن كان متميزا فى الخارج فيمنع الصغرى، إذ لتصور، وهو مقدم الصغرى، لا يلزم أن يكون متميزا فى الخارج، وإن كان هو متميزا فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميّز الموضوع فى مقدم الكبرى أن كان هو الخارجى لم يتكرر الأوسط، وإن كان الذهنى منعنا الكبرى، إذ ليس فى كل متميّز فى الذهن موجودا فى العين، إذ الممتنعات، وكثير من المخيّلات والاعتبارات الذهنية، متميّزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج.

وهذه المغالطة كثيرة الوقوع فى العلوم، لا سيّما فى كتب المتأخرين، فاحذرها. وكمن يسمع أن الإنسان كلى فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه فى الأعيان، وليس كذلك، إذ الكل ليس إلا فى الذهن على ما هو.

ومن الغلط أخذ مثال الشىء[1] مكانه، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة من النار أنها محرقة فى الذهن، إذ النار الخارجية محرقة ومن الغلط أخذ حكم العلة نحوها، كقولك: "إن السمع والبصر يعللان بالحياة لا غير" وليس كذلك، وإنما يعللان بها مع الآلات البدنية.

وأما أخذ جزء العلة علة لجزء الجملة، كقولك: "إن الحجر الفلانى يرفعه ألف رجل فرسخا"، فيظنّ السامع أن الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة الواحد من الالف.

ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له. وهذا الغلط يكون بسبب الفرض إذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا مما لأجله الفرض، كقولهم فى امتناع إلاهين: إنهما لو وجدا وأوجد أحدهما حركة فى جسم

---

(١) فى الأصل: الشئ.

والآخر سكونا وإن لم يقع مقدورهما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وإن وقع كان الجسم متحركا وساكنا معا، وهما محالان، وإن وقع أحد المقدورين دون الآخر، كان الآخر عاجزا. والأقسام كلها باطلة فالإله واحد.

وحل الغلط أن المحال إنما لزم من فرض اختلاف إرادتهما[1] لا من نفس وجود إلاهين أو كان لازما من المجموع دون أجزائه لا يقال أن فرض خلق كل واحد منهما الحركة والسكون ممكن، ونحن إنما فرضنا الممكن، فيقال: أن الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع أو مزاحمة ضد فإن السواد والبياض ممكن وجودهما فى المحل المعين على الانفراد بخلاف اجتماعهما. فإنه محال لتأدية إلى محال وهو اجتماع الضدين.

ومن المغالطات إثبات أحد النقيضين لبطلان دليل نقيض التالى، كقولهم: اذا بطلت أدلّة حدوث العالم ثبت قدمه.

وحل الغلط أنه إنما يلزم ذلك من إبطال نقيضه لا من إبطال دليل نقيضه، لجواز أن يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل وعجز الخصم عن إبطال الدليل غير دالّ على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشىء لا يدلّ على بطلان ذلك الشىء.

قوله: وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع.

أقول:

من جملة المغالطات إجراء اللاأولوية مطلقا عند اختلاف الأنواع، كما يقال "إن الإنسان ليس أولى بوجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما فى

(١) فى الأصل: إيرادتهما.

الحيوانـية" ، وإنما يصحّ هذا إذا كانا من نوع واحد وإن المقـتضى فيهـما يكون أمرا متـفقا بالماهيـة، وكمن يقول: أن عرضـا لا يقوم بعرض فإنه ليس قـيام أحـدهما بـالآخر أولى من العـكس. وإنما يصحّ هذا عند اتفـاق النوع، وإلا فالملاسة قائمة بالسطح دون العكس مع عرضيتهما.

وإجراء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول أو بالسواد أولى من عمـرو بعد اشتراكهما فى الإنسـانية. وحينئذ فلا يختص ذلك بأحدهما دون الآخر، ولا يعلم أن هاهنا أسـبابا اتفاقية غائبة عنا لا بدّ وإن يجب أو تمتنع بها أمور ممكنة، كما سنبرهن عليها فيما بعد.

وكذلك لا يجرى هذا فى النوع الواحد المـتفاوت بالكمال والنقص، إذ بعض أشخاصه ربما كان أولى بأمر لكماله فى ذاته، وسـيأتى فيما بعد أحوال هذا الكمال.

قوله: ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا.

أقول:

ومن جملة ما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهـة امتناعـه، كمن احتج فـى امتناع الإلاهين، أنه لو صحّ وجـودهما وفرضنا أحدهما أوجد حـركة فى جسم والآخر سكونا أن وقع المقدور أن لزم اجتماع النقيضين أو أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا أو لا يقعا، فيخلوا الجسم من الحركة والسكون، والكل محال.

وجوابه: إن المحال لـزم من فرض اختلاف إرادتهمـا لا من نفس وجود الإلاهين، أو من المجموع.

وقد يقع الغلط لقلّة المبالات بالحيثيات، وذلك كقول من يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض وزيد أبيض، فيكون البياض داخلا فى مفهومه وحقيقته".

وحل الغلط: أن البياض داخل فى مفهوم الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غير ذلك، وحينئذ لا يمكن تعدية الحكم إلى ما تحت الأبيض.

قوله: وما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح.

أقول:

تغيير الاصطلاحات عند ورود النقيض عن المحل الذى أطلق فيه عند وقوع النقض دفعا للنقض من المغالطات، كما يقال "إن مماثل المماثل مماثل" فإن يلزم إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه.

وأما إذا كانت المماثلة من وجه واحد فيلزم أن تكون المماثلة من ذلك الوجه، فإن لم تتحد الجهة فلا تلزم المماثلة، فإنه يجوز أن يماثل مماثل شيئا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر.

وأما قولهم: "إن المساوى للمساوى مساو" فإنما يلزم إذا كانت المساواة من جميع الوجوه فأما إذا كانت من جهة واحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه آخر فمساوى الشىء من وجه لا يلزم أن يساوى بشىء ما الآخر من وجه آخر.

ولا يجوز أن يقال ويدّعى أن المساواة لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه، إذ يجوز ان يكون جسم يساوى آخر فى الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الأعراض.

قوله: ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ.

أقول:

أخذ العدم المقابل للموجود ضدّا، كمن أخذ الشر ضدّا للخير والظلمة ضدّا للنور ولا شيء من المتضادّين يكون عن مبدأ واحد. فلا بدّ وأن يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور، ويجب من هذا أن تكون الظلمة ذاتا تدبّر الأشياء.

وحلّه أن الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة النور. إذ هما عدميان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة، فلا يكون لهما هوية فى الخارج. وأما الضدّان فوجوديان.

وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل إذ هو عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، إذا جعل ضدا للحركة والعمى، الذى هو عدم البصر، فيما من شأنه أن يكون بصيرا إذا أخذ ضدا للبصر غلط. فإن الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يسمّى أعمى.

قال الشيخ:

والضابط فى معرفة الأعدام: هو إنّا إذا استبقينا الموضوع، كالجسم أو الإنسان مثلا، ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر، لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء منه. فالعدم لا يحتاج إلى علة بل علته عدم علة الملكة فإذا أخذ ضدّا، فيكون أمرا وجوديا، فيحتاج إلى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط.

ومن أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدّوسية والتفرّد، فهى

أسماء للسلوب. ومنها ما لا يطّرد فى نوع واحد، كالمرودية. ومنها ما باعتبار الإمكان، كالأعمى والسكون، والاصطلاحات مختلفة.

ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما شيء بخلاف العدم والملكة. فلك أن تقول "إن الحجر ليس ببصير" ولا تقول "إنه أعمى".

ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وإن كان مندرجا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر.

والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الأول لا يلزم من صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته ويلزم من كذبه ونفيه نفى الخاص وكذبه.

والخاص الذى بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثانى بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك "كل ج ب" فيصدق "بعض ج ب" أيضًا.

وكذا كل شخص شخص من "ج"، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه. وأما خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.

ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها. وإنما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات.

فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو

الدائرة، ولا تشاركهـا الدائرة فى الحقيقة والاثنان يحـصل من واحد وواحد، ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة.

أقول:

قوله "الضابط فى معرفة" حقيقة "الأعدام" فى انها أمور وجودية أو عدميـة، إنّا إذا استبقينا مـوضوعا من الموضوعات كـالجسم، ورفعنا عنه الملكة، كـالحركة أو البـصر، لا يفتـقر إلى وضع شىء آخـر حتى يكون ساكنا أو "أعمى"، بل يكفينا أن نستبـقى الموضوع وترفع عنه شيئا وحينئذ لا يفتقر العدم إلى علة بل علته عدم علة الملكة.

فإذا أخذنا السكون والعمى ضدين للحركة والبصر كانا أمرين وجوديين ومحتاجان إلى علتين ويلزم من ذلك أمور أخرى تؤدى إلى الغلط، فاحذره.

ومن أسماء الأعـدام ما لا يشترط فـيها الإمكان، كالقـدّوسية، أى أنه ليس بمادى، والتفرّد بمعنى أنه ليس بكثير، فهما اسمان لهذين السلبين. فلهذا لا يشترط الإمكان فى أسماء السلوب.

قوله: ومنها ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية.

أقول:

يريد أن من أسماء الأعدام ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية الذى معناه عدم اللحية الشامل الأمرد[١]، وهو الذى لا يشترط فيه الإمكان إذ ليس من شأنه مجـئ اللحية والصبى الذى يشـترط فيه الإمكان فـإن الصبى الأمرد مروديته عدم اللحية فيما من شأنه أن يكون له لحية.

(١) فى الأصل: الأمرط.

فأما الأعدام التى يطّرد فيهــا شرط الإمكان، فهو كالعمى والسكون هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك.

قوله: ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة.

أقول:

من جملة المغالطات أخــذ السلب مكان العدم، والإيجاب مكان الملكة. وذلك أن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما شىء من الموجودات فإن الواجب لذاته وجميع الممكنات اما أن تكون موجودة، أو لا. وأما العدم والملكة، فإنه يخرج عنهما بعض الأشياء إذ الحجر ليس ببصير، ولا يقال له أنه "أعمى".

واعلم أن أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جــميع الأعدام على وجه واحد غلط، فإن المشائين المثبتين أن "الظلمة" انتفاء "النور" فيما يمكن عليه النور يقــتصــرون على مجــرد الدعــوى، ويقولون أن الهــواء ليس بمظلم ولا مضىء بناء على ظنه أنه غير قابل للــنور، وحينئذ لا يسمّى مظلما. وهذا إن أخذه بينّا بذاته، فهو غلط.

فإن الحكماء الأقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلاّك الأمم يزعمون أن ما ليس بنور ولا نــورانى فهو مظلم، بحــيث لو يصوّر وجــود الخلأ لكان مظلمــا فإن قــيل: إن العرف لا يســمّى الهــواء مظلما، قــيل له أن كل سليم البصــر إذا فتح بصره ولم ير فيــما يقابل بصــره شيئا أطلق عليــه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء أو حائطا أو أى شىء كان فبطل تمسكه بالعرف.

قوله: ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام.

أقول:

من الغلط إجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المعانى المختلفة بحيث يؤخذ بعضها مكان بعض وهذا وإن كان داخلا تحت الغلط الحاصل من اشتباه اللفظ الذى ذكرناه إلا أنّا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه، كقول القائل: الواجب إما أن يكون ممكنا، أو ممتنعا، وإذا ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون، وهو محال. وقد عرفت حلّه فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته.

أقول:

أما "العام" يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مرّ تفصيله فى المنطق وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات الكلية، وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك "كل إنسان حيوان"، فإن الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من أفراد الإنسان.

والعام الأول، كالحيوان مثلا، لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاص وإثباته، كالإنسان لعدم استلزام الخاص للعام لا مكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره، بدون الإنسان ويلزم من نفى العام وكذبه كذب الخاص ونفيه.

فإن الأعم، كالحيوان، لما كان جزءا من الخاص، كالإنسان مثلا فإذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو الإنسان وكذب.

وأما الخاص الذى بإزائه فإنه يلزم من صدقه صدق العام لكونه مستلزما للعام إذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، إذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء أجزاءه عن الوجود.

وأما العام الثانى، فإنه بعكس العـام الأول، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه. فإنك إذا قلت "كل إنسان حـيوان العام" فيصدق "بعض الإنسان حيوان الذى هو الخاص" أيضًـا، وكذلك يصدق كل شخص شخص من الإنسان بأنه حيوان ولا يلزم من كذبه كـذب الخاص الذى فيه فإنه يكذب "كل حـيوان إنسـان" مع صدق الخـاص المندرج فيـه، وهو "بعض الحيـوان إنسان".

وأما الخاص بالمعنى الثانى، فبعكس الخاص بالمعنى الأول أيضا، فإنه لا يلزم من صدق هذا الخـاص بالمعنى الثانى صـدق عامه بذلـك المعنى، فإنه لا يلزم من صدق بـعض الحيوان إنسـان الخاص صدق عـامه وهو "كل حـيوان إنسـان" إذ لا يلزم من صدق الجـزئى صـدق الكلى ويلزم من كذب الخـاص بالمعنى الثـانى كذب عامـه فإنه إذا كـذب "بعض الإنسان حـجر" وجب أن يكذب العام الذى بإزائه، وهو "كل إنسان حجر".

قوله: ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء.

أقول:

من جملة الأغاليط أخذ الماهيـة المركبة من أجزاء متشابهة لكلهـا حقيقة جزئها، ولكن هذا إنما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات وإما فى الشكل الذى هو من باب الكيف فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيـقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة.

وأما فى بعض الكم، فلأن الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع أن الاثنين غير مشارك للواحد فى الحقيقة.

قال الشيخ:

الفصل الثانى

[فى بعض الضوابط وحل الشكوك]

إنه قد يظنّ أن المقدمة الثـانية تغنى عن المقدمة الأولى ولا يعلم أنا وإن علمنا أن كل اثنين زوج لم يندرج تحته ما فى كمّ زيد بخـصوصه بالفعل حتى يعلم أنه زوج عند حكمـنا بهذا، مـا لم نعلم أنه اثنان بعلم آخـر، إذ جهـة الخصوص غـير جهة العـموم. وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقـوة مكان ما بالفعل، فإنه لما رأى أن مـوضوع المقدمة الأولى يندرج تحت موضـوع المقدمة الثانية بالقوة ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.

ومما اشتهر من المغالطات قول القائل "إن مجهولك إذا حصل فبم تعرف أنه مطلوبك؟" فلا بد من بقـاء الجهل أو وجود العلم به قبله حـتى يعرف أنه هو. وهذا أيضًا لزم من إهمال الوجود والحيثيات.

فإن المطلوب إن كان من جميع الوجـوه مجهولا، لم يطلب. وكذا ؤن كان مـعلوما من جـميع الوجوه، بـل هو معلوم من وجه مـجهـول من وجه متخـصص بما علمناه. وبهذا إنما هو فى القضايا والتصـديقات، فإنا إذا طلبنا التصـديق فى قولنا "العالم هل هو ممكن؟" لم نطلب إلا حكمـا متخصـصا بهذه التصورات، فحسب.

أما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له أن هذا وضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجـرد السماع أن مطلوبه هو. وكذا من

تصوّر الشيء بلازم واحد، ولم يشاهده، فقد شك فى بعض الصفات، وإن شرح له شارح.

فإذا تيقن الإنسان وجود طير يقال له "قُقُنس" ولم يشاهده وطلب خصوصه، وهو لا يعلم إلا جهة عمومه فيه كالطيرية، مثلا، لم يمكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أن الصفات التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وإن ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أن الطائر المسمّى بققنس له صفات كذا وكذا.

أقول:

قد ظنّ بعض الناس أن المقدمة الثانية، وهى الكبرى، تغنى عن المقدمة الأولى، وهى الصغرى وصورة القياس هكذا "ما فى كمّ زيد اثنان"، وهى المقدمة الأولى، والثانية "وكل اثنين زوج"، ينتج "ما فى كمّ زيد زوج". فإذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل، فحصل الاندراج بالفعل، فأنتج القياس.

وإذا لم يذكر الصغرى بالفعل، بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة إلى علمنا، فلا يحصل الإنتاج. فيقال: إذا علمت أن "كل اثنين زوج"، فالذى "فى كمّ زيد" أن لم تعلم أنه "زوج"، بطل حكمك الكلى أن "كل اثنين زوج". فإن الذى "فى كمّ زيد اثنان" وهما "زوج"، لأنّا نقول أنّا وإن علمنا الكبرى، وهى "كل اثنين زوج" فلم يندرج فيه ما "فى كمّ زيد" بخصوصه بالفعل ليلزم أن ما "فى كمّ زيد زوج" عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم أن ما "فى كمّ زيد اثنان" بعلم آخر، إذ جهة "الخصوص" غير جهة "العموم".

وهذا الشك إنما نشأ من أخذ موضوع المقدمة الأولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع أنها مندرجة بالقوة وهى غير مذكورة.

ولو قلنا "ما فى كمّ زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما فى كمّ زيد زوج" فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فإذا حذفت الصغرى وحكمنا فى الكبرى بأن "كل اثنين زوج" فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة، فهى معلومة لنا من حيث إنها جزئيات الاثنين لا من حيث أنها حصاة أو غيرها.

فإن الخصوصيات تحتاج إلى علم آخر. فالحاصل، أن منشأ الغلط من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما ظن أن موضوع الأول يندرج تحت موضوع الثانى حكم أن الاندراج بالفعل، فوقع الغلط.

قوله: ومما اشتهر من المغالطات قول القائل إن مجهولك إذا حصل.

أقول:

من الأسئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل أن المجهول إذا حصل للطالب فبما ذا يعرف أنه هو المطلوب، أن كان ذلك بعلم سابق، فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وإن لم يكن بعلم سابق استمرّ الجهل به فلم يكن معلوما، وفُرض كذلك.

وحل الغلط: أن السؤال إنما حصل من إهمال الوجوه والحيثيات، فإن المطلوب أن كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه، فإن ما ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه إليه.

وإن كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك إذ هو تحصيل الحاصل

فيجب أن يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر، فيتخصص بما علمناه كما يطلب عند ابقاء معلوم الذات مجهول المكان. فنحن نطلبه من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلّم أن المجهول ممتنع طلبه، فإنه إنما يمتنع طلبه إذا لم يقترن به الوجه المعلوم.

فأما إذا حصل فيعلم بالتخصيص المعلوم أنه معلوما وكذا إذا طلبنا "هل العالم ممكن؟" لم نطلب إلا حكما وضع بإزاء المعنى الفلانى، متخصصا بتصور العالم والإمكان فقط.

أما إذا سمع سامع اسم الشىء فقط وطلب مفهومه فقيل له أن هذا الاسم وضع فإنه لا تحصيل له العلم به بمجرد السماع أن مطلوبه هو ذلك.

وكذا أن تصوّر الطالب شيئا من الأشياء بلازم واحد دون مشاهداته، فهو شاك فى بعض الصفات، وإن شرح له شارح ذلك الشىء، كما إذا تيقنا وجود طير يسمّى "قُقُنس" فى بعض جزائر[1] البحر ولم نشاهده وطلبنا خصوصه ونحن لا نعلمه إلا من جهة عمومه، كالطيرية، فليس لأحد أن يعرف أن الصفات التى ذكرها الشارح هى المطلوبة، وأن ذلك مطلوبه إلا إذا حصل عنده بالتواتر من الأشخاص الكثيرة أن ذلك الطائر الذى يسمّى "قُقُنس" له صفات متعددة من شأنها كيت وكيت.

* * *

(١) فى الأصل: جزاير.

قال الشيخ:

قاعدة

لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات لوجوده مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، ولا يتصوّر أن يكون لماهيته مقوّمات مختلفة على سبيل البدل، إذ تختلف الماهية بكل واحد منها ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل.

فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبين أنه ليس مقوّما للماهية أولا ويحتاط حتى لا تكون العلة ما يعمّ المأخوذات عللا مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

أقول:

المقوّم للشيء، وهو الذى لا يوجد الشيء بدونه ينقسم إلى ما يكون جزءا من الشيء، كالحيوانية والناطقية للإنسانية، وإلى ما لا يكون جزءا من الشيء، بل يكون وجوده فى العين هو موقوفا على وجوده، ككون الصورة الجرمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى أنها لا توجد بدون الصورة لا أنها مقومة لحقيقتها، وإلا لما أمكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ أنه لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقية مع الحيوانية مقوّمين لحقيقة الإنسانية، وتارة أخرى تكون الصاهلية معها مقوّمة لها، فإن الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقية إنسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير أنها شيء واحد.

ويجوز أن يكون للشيء الواحد مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فإن المادة الواحدة إذا لحقها صورة إنسانية وجدت المادة فى الأعيان. وإن وجدت فيها صورة الناهقية أو غيرها من الصور قوّمت وجود تلك المادة فى الخارج.

فإذا أراد الإنسان إثبات البدل المقوّم فيجب عليه أولا أن يبيّن أنه ليس مقوّما للماهية ويحتاط فى ذلك حتى لا تكون العلة المقوّمة لوجودها تعم المأخوذات عللا مختلفة، فحينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا يتمشى دعوى التعدد فإن المقوّم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذى قد يكون من الذهب أو الفضة أو النحاس، وغيرها.

وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل فى حدّ الخاتم أو حلقة الذهب أو الفضة أو غيرهما، بل ما يجمعهما، وهو كونه جسما من حالة كذا وكذا.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [القاعدة الكلية]

واعلم أن القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء فى جزئى واحد والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء فى جزء واحد، كمن حكم أن "كل ج بالضرورة ب" فوجد "ج" واحدا ليس "ب" تنتقض به القاعدة الكلية.

وكذا من حكم "أنه ممتنع أن يكون كل ج ب" فوجد "ج هو ب"،

فتنتقض قاعدته. ومن حكم "إن كل ج ب بالإمكان"، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادّعى إمكان شيء كل على كلى آخر، مثل "البائية" على "الجيم"، كفاه أن يجد جزئيا واحدا منه هو "ب" وجزئيا آخر ليس بـ "ب"، فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجيمية" الكلية "البائية"، وإلا ما اتصف من أشخاصها واحد بها، ولا يجب، وإلا ما تعرّى جزئى واحد منها والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى، كما سنذكره، يمكن على جنسها فى الذهن أن يكون هى أو قسيما لها أى متخصصا بفصل أحدهما كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة أن تكون سوادا أو بياضا. أى لا مانع لها فى الذهن عن تخصصها بأحدهما.

وفى الأعيان لا يتصوّر، إذ لا لونية مستقلة فى الأعيان ليمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها، كما سنذكره. فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون.

والطبيعة النوعية، كالإنسانية، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها ويمكن على كل واحد واحد أيضًا، مثل السواد والبياض والطول والقصر وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

أقول:

المحمول الواحد إذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب أن يكون محمولا بالضرورة على كل واحد واحد من جزئياته بها لمشاركة الكلى فى تلك الطبيعة. فإذا وجدنا جزئيا واحدا غير محمول عليه بالضرورة فحينئذ لا يكون الحمل على تلك الطبيعة الكلية بالوجوب، فيصدق قوله: إنّا إذا قلنا

"كل ج بالضرورة ب" فوجد نا "جيما واحدا ليس بب"، تنتقض به القاعدة.

ومنه يعلم أن القاعدة الكلية لامتناع شىء على شىء يبطل لوجوده فى جزئى واحد له إذ وجوده فى جزئى واحد له يدلّ على أن الطبيعة "البائية" ليست محمولة على الطبيعة "الجيمية" بالامتناع، وإلا لما أمكن وجود فرد من "ب" محمولا على "ج" بالإيجاب وإليه أشار بقوله: "وكذا من حكم أنه ممتنع أن يكون كل ج ب فوجد جيما واحدا هو ب، تنتقض قاعدته".

وأما قاعدة الأمكان الكلية، فلا يبطلها وجود ولا عدم، إذ إمكان الشيء للشيء معناه أن وجوده له لا يكون ضروريا ولا عدمه، فيجوز وجوده له ولا وجوده وإليه أشار بقوله: ومن حكم "إن كل ج ب بالإمكان" لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادعى إمكان شىء كلى على كلى آخر، مثل "البائية" على "الجيم"، كفاه أن يجد جزئيا واحدا منه، هو "ب" وجزئيا آخر ليس بـ "ب". فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجيمية" الكلية "البائية"، وإلا ما اتصف واحد من أشخاصها بها ولا يجب أيضًا وإلا ما تعرى جزئى واحد من الاتصاف بها، كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يكفينا فى إمكان الكتابة له اتصاف فرد من أفرادها بها، كزيد، وسلبها عن آخر، هو عمرو، ليست ممتنعة عليه وإلا لما وجدت فى زيد ولا واجبة وإلا لما سلبت من عمرو.

قوله: والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى.

أقول:

الطبيعة البسيطة، كالسواد مثلا، إذا كان لها جنس ذهنى، كاللون

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الألوان، فإنه يمكن على جنس تلك الطبيعة فى الذهن أن يتخصص بأحد تلك الطبائع، مثلا أن تخصصت بقابضية البصر فيكون سوادا، أو بتفريقه فيكون بياضا، القسيم للسواد.

فإن اللونية بطبيعتها يمكن أن تكون سوادا، أو بياضا، أو غيرهما من الألوان، بمعنى أنه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، أو البياض، أو الحمرة فى الذهن دون العين. إذ لا لونية حاصلة فى الأعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن أن تلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيله، وحينئذ يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الألوان على ما عرفته.

وأما الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلا، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها من الألوان والأشكال والمقادير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من أشخاصها مثل ذلك أيضًا.

وإن امتنع على بعض الأشخاص بعض الأعراض، كسواد، أو بياض، أو طول، أو قصر، فلمانع خارجى لا لذاته.

***

قال الشيخ:

قاعدة واعتذار

إنما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنّفة فى هذا العلم، الذى هو المنطق، وأكثرنا فى المغالطات ليتدرب الباحث بها، فإن الباحث يجد الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر مما يجد

الصحيح. فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواقع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق.

ولما كان السلب وجوديا من وجه ما من حيث هو نفى فى الذهن وحكم عقلى، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التى يقطعها السلب فحسب، فإن التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة.

فالسلب هو حكم وجودى، أى له وجود فى الذهن وإن كان قاطعا لإيجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى، والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجابه وسلبه سواء وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر إذ غرضنا فيه أمر آخر.

ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا، وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبدًا، فإنّا لا نقول "كل ج ب مطلقا" إذا لم يقع بعضه أبدًا، مثل قولنا "كل إنسان كاتب بالفعل".

فالمطلق العام فى المحيطة لا يطّرد إلا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة ما فنتعرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن العام أعمّ منه وأشد اطّرادا وإطلاقا، فإن المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتا ما، وهو مشعر بضرورة ما فى المحيطة دون الممكن العام.

فإذا عرضنا أمرا عاما أو جهة عامة فكفانا الإمكان العام، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلّط ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين إلا فى معرض نقض، حذفنا[1] ذكر البعضيات المهملة.

(١) فى الأصل: حذفناه.

وكـما ليس يحـتاج الناظر فى كل مطـلب من المطالب العلميـة إلى ردّ السيـاق الثانى والثـالث إلى الأول بعد أن عـرف ضابطه فى مـوضع واحد، وكذلك لا يحـتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البـعضيات فى جـميع المواضع بعد أن عرف الضابط.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة: [فى هدم قاعدة المشائين]

واعلم أن المشائين ثبتوا العكـس بالافتراض والخلف، والخلف أيضا فى العكس يبتنى على الافتراض.

فنقول:

"إذا كان لا شىء مـن ج ب بالضرورة، فلا شىء مـن بـ ج كذا" وألا يصحّ "بعض بـ ج" فنفرضه شيـئا معينا وليكن هو "د". ف "د" يكون هو "ب" وهو "ج"، فـشىء مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب"، وقد قـيل: "لا شىء من ج بـ بالضرورة". ثم الموجبـة الكلية والجزئية يثبتون عكسـيهما بالافتراض وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتنى تارة أخرى على الافتراض.

فإن الخلف فـيهـما ابتناؤه على عكس السـالبة، وفى السـالبة لا بدّ من الافتراض، على مـا ذكرناه. والافتراض بعينه هو الشـكل الثالث، إذ يطلبون شيئا يحمل عليه "الجيمية" و"البائية"، مثلا.

ثم يثبتون الشكل الثالث بردّه إلـى الأول بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشىء بما مبين به.

ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع فإن الخلف من القياسات المركبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، إذ كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل فى قياس الخلف.

ولست أنكر أن الإنسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته، وإن لم يعرف كونه مركبا من قياسين، اقترانى واستثنائى، ولم يطّلع على تفاصيل أحكامه. وإن الخلف يعرف منه ويتبيّن به صحة العكوس التى ذكروها، ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء.

ثم أن الخلف غير كاف فى أن يتبيّن أن هذا هو العكس لا غير، فإن من ادّعى أنه "إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة"، فإنه ينعكس "بالضرورة ليس بعض بـ ج"، وإلا "فكل بـ ج"، فيفرض الموصوف بـ "الجيمية" من الباء أنه دالّ على ما عرفته. فيلزم أن يكون "شيء من الجيم ب" وقد قلنا "بالضرورة لا شيء من ج ب"، هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على أنه هو العكس.

وإذا كان الخلف وحده غير كاف وأمكن أن يتبيّن دونه صحة العكس كما بيّنا، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

وليس لمدّعى أن يقول: إن الخلف المورد فى العكس ليس بقياس. وأن من عرف القياس والخلف عرف أنه قياس، إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى أيضًا. فإن مطلوبنا فيه شرطى، وهو قولنا "كلما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من بـ ج".

وصورته أن نقول "إن صحّ لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج". فالجملة الأولى هى المقدم، والتالى هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج". فنأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى فنقول "وكلما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب". ونقرنه بالمقدمة الأولى، فينتج "أنه أن صحّ لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من بـ ج، فيصحّ بعض ج ب". وكان القياس اقترانيا من متصلتين فانحذف الحدّ الأوسط ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حمليتن كلية لأن عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل بالأوضاع والأوقات.

وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة، فتبنى القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجة إلا بها، بل الصواب أن يقال "الأشكال لا تحتاج فى إثبات صحتها إلا إلى تنبيه أو إخطار بالبال". والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة إلى تكلفات واعتذارات واهية.

أقول:

المطلوب فى العلوم الحقيقية إنما هى الأمور الكلية دون الجزئية البعضية المهملة. وأما الجزئيات البعضية المعينة، فقد تطلب أحوالها فى العلوم، كقولك "محدد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد والصادر الأول وهو العقل الأول لا كثرة فيه"، وأمثال ذلك. فلذلك حذفنا البعضيات المهملة واقتصرنا على الأمور الكلية المحيطة والبعضيات المعينة.

ولا يحتاج الناظر فى العلوم أن يردّ السياق الثانى، أعنى الشكل الثانى والثالث، فى كل مطلب من المطالب العلمية إلى السياق الأول وهو الشكل الأول، بعد أن عرف ضابط الردّ وكيفيته مرّة واحدة فى موضع واحد وكذلك لا يحتاج فى بيان إدراج السلوب وجعلها أجزاء من المحمول وتعميم البعضيات وجعلها محيطات فى كل موضع من المواضع بعد أن عرفت الضابط الكلى فى موضع واحد.

قوله: واعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف.

أقول:

إن جماعة المشائين بيّنوا العكس المستوى بالافتراض والخلف يبنى على الافتراض فى العكس أيضًا.

وبيان ذلك أن السالبة الضرورية الكلية تبتنى بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يبتنون عكسها بالافتراق، وقد يثبتونهما بالخلف والخلف يبتنى تارة أخرى على الافتراض.

فإنك إذا قلت "لا شىء من ج ب بالضرورة" فينعكس إلى "لا شىء من بـ ج كذا بالضرورة". وإلا لصدق نقيضه، وهو "بعض ب ج"، فلنفرض ذلك البعض و"ب" الذى هو "ج" شيئا معينا وليكن "د"، ف "د" هو "ب" وهو "ج" أيضًا، "فبعض ب ج" وينعكس إلى بعض ولما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف وكان الخلف يبتنى على الافتراض، إذا الخلف فى الموجبة الكلية والجزئية يبتنى على عكس السالبة التى لا بدّ فى بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته.

والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذى (فيه الحدّ) الأوسط موضوع فى المقدمتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه "الجيمية" و"البائية"، وهى "الدالية" مثلا.

ثم يرجعون فى بيان الشكل الثالث فى ردّه إلى الأول بالعكس، والحاصل أنهم يثبتون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف، فيدور البيان وحينئذ يلزم تبيين الشىء بما يتبيّن به، وهو محال.

فاذا قلت "بعض ج ب" وادعى انعكاسها إلى "بعض ب ج" وإلا "فلا شىء من بـ ج فلا شىء من ج ب" وكان "بعض ج ب"، هذا خلف فإن منع عكس "لا شىء من ب ج" إلى "لا شىء من ج ب". يقول "إن لم يصدق صدق بعض ج ب ونفرض البعض د فهو ج وب، فبعض ج ب، فبعض ب ج".

فيقول الخصم هذا بعينه دعوى أن الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. وذكرت بيانا آخر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يبتنى على عكس السالبة الكلية الضرورية.

ثم ثبت صحّة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة ثم استعمال الخلف فى العكس غير مطبوع، فإن الخلف من الأقيسة المركبة ومن لم يعرف أصل القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة؟ وإن كَفَتْه سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسيته فيجب الاكتفاء به فى جميع المطالب العلمية.

وحينئذ لا يفتقر إلى التطويل فى قياس الخلف على أنه لا ينكر أن العاقل ينتفع بقياس الخلف ويعرف صحّته مجملا.

وإن كان لا يعرف أنه مركب من قياسين، أحدهما اقترانى والثانى استثنائى، وإن لم يطلع على تفاصيل أحكامه، وإن الخلف يعرف صحّته ويتبيّن به صحّة العكوس من المستوى والنقيض إلا أن لنا عن هذه التطويلات التى ذكروها المشاءون مندوحة بالضوابط القليلة المذكورة فى هذا الكتاب، التى مراده من الإشارة إلى ترك التطويل والاقتصار على ما فى هذا الكتاب من الضوابط الكافية فى جميع المطالب العلمية.

واعلم أن الخلف المستعمل فى العكوس غير كاف فى بيان أن هذا هو العكس، فإن المدّعى إذا ادّعى "أنه لا شىء من ج ب بالضرورة" يجب أن يعكس "بالضرورة ليس بعض ب ج"، وإلا لصدق نقيضه، وهو "كل ب ج"، ثم نفرض الموصوف بالجيمية من البائية "د" على ما عرفت تقريره.

وحينئذ يلزم أن يكون "شىء[1] من ج ب" وكان فى الأصل "لا شىء من ج ب بالضرورة"، هذا خلف. فصحّة هذا العكس بالبيان المذكور لا تدلّ على أنه هو العكس وإنما يصحّ هذا وإن لم يكن عكسا لجواز أن يكون لازما من اللوازم التى له.

وإذا لم يكن الخلف وحده كافيا فى البيان وأمكن بيان صحّة العكس دونه كما بيّناه هاهنا، فلا حاجة إليه، وإن كان لا بأس به، وكذلك يمكننا بيان الشكل الثانى والثالث بالبيان المذكور من غير حاجة إلى العكس والخلف.

ولا يقال أن الخلف المذكور فى العكس ليس بقياس فإن من عرف حقيقة القياس والخلف سلّم لا محالة أنه قياس مركب من قياسين اقترانى واستثنائى،

---

(١) فى الأصل: شئ.

إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى، إذ مطلوبنا فيه شرطى أيضًا.

فإنك إذا قلت "كلما كان لا شىء من ج ب، فلا شىء من ب ج" العكس، وصورة القياس أن تقول هكذا "إن صحّ أن لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج" الذى هو نقيض العكس، هذه الجملة الأولى هى مقدمة الشرطية، وتاليها هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج"، ثم نأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى شرطية، فنقول "وكلما صحّ بعض ب ج صحّ بعض ج ب".

فإذا قرَّنا هذا التالى بالمقدم الأول أنتج القياس أنه "إن صحّ لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب"، وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين بحذف الحدّ الأوسط منهما.

ثم يستثنى بعد ذلك نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو "لكن لا شىء من ب ج حق وبعض ج ب حق"، وهو المطلوب.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حمليتين، فهى كلية إذ عموم الشرطيات، على ما عرفت، ليس بعموم الأعداد بل بعموم الأوضاع والأوقات.

وإذا عرفت التفصيل، عرفت أن الخلف المذكور فى العكوس غير تام الصورة فتكون الأقيسة مبنية على حجج لا يتمّ كونها حجة إلا بها وهو فاسد. فالحق أن يقال أن الشكل الأول بيّن بذاته وباقى الأشكال لا تفتقر فى إثبات صحّتها وبيانها إلا إلى تنبيه وإخطار بالبال فقط.

والضوابط القليلة الجامعة خير من الضوابط الكثيرة المخرجة إلى التكلفات الباردة الكثيرة المحوجة إلى التكلفات والاعتذارات الواهبة.

قال الشيخ:

الفصل الثالث

فى بعض الحكومات فى نُكت إشراقية

والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى أيضًا مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة إلى المقصود

مقدمة

هى أن كل شىء له وجود فى خارج الذهن، فإما أن يكون حالاً فى غيره شائعا فيه بالكلية ونسميه "الهيئة" أو ليس حالاً فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسمّيه "جوهرا"، ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتقييد بقولنا "لا كجزء منه"، فإن الجزء لا يشيع فى الكل.

وأما اللونية والجوهرية وأمثالهما ليست بأجزاء على قاعدة الإشراق، على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل، ففى نفسها افتقار إلى الشيوع فيه فيبقى الافتقار ببقائها فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنها عند النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهى جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ أن يكون مقصودا بالإشارة، وظاهر أنه لا

يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.

والأجسام لما تشاركت فى الجسمية والجوهرية وفارقت فى السواد والبياض، فهما زائدان على الجسمية والجوهرية، فهما متباينان.

أقول: يريد أن يبيّن فى هذا "الفصل" المغالطات الواقعة فى حجج المحصلين فى العلوم الحقيقية وقدّم على ذلك "مقدمة"، وهى أن كل موجود له فى الخارج وجود حتى يخرج عنه الوجود الذهنى، وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج عنه الواجب لذاته.

وأما إن لا يكون فى موضوع وهو الجوهر أو فى موضوع وهو العرض. ويريدون بالموضوع المحل المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّه، وكل ما كان فى شيء بهذه الصفة فهو "عرض"، وإلا فهو "جوهر"، سواء كان غير حالّ بالكلية كالمجردات والأجسام، أو حلّ.

ولكن لا يكون المحل متقوّما بذاته مقوّما للحالّ، كالهيولى والصورة، فإنهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الإشراق فى ذلك. ويعنون بقولهم "فى موضوع" أن الشيء إذا حلّ فى شيء وكان الحالّ سببا لوجود المحل فيسمّى الحالّ "صورة"، والمحل "هيولى" و"مادّة" وإن لم يكن سببا لوجوده فيسمّى الحالّ "عرضا" والمحل "موضوعا".

فالموضوع أخص من المحل "ولا فى موضوع" أعم من "لا فى محل"، إذ نقيض الخاص أعم من نقيض العام. ومعنى كون الشيء فى محل هو أن يكون الحالّ مجامعا للمحل بالكلية شائعا فيه لا يفارقه من غير أن يكون جزءا منه وينسبون أشياء إلى أخرى بأنها فيها، فيكون لفظة "فى" الكل

على سبيل الاشتراك اللفظى، كقولك "زيد فى الزمان، أو المكان، أو الخصب والراحة والمدينة والحركة والجزء فى الكل والعام فى الخاص"، وغير ذلك.

فهذه الأشياء ليست موجودة فى الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع وحددناه. فلفظة "فى" ليست فى الكل بمعنى واحد، فليس "الماء فى الكوز" كمعنى "زيد فى السفينة" و"السواد فى الثوب" ولا يعمّها إلا الإضافة العامة. وقولهم "الكل فى الأجزاء" هو أشبه بالمجاز من الاشتراك. فإن "الكل" عبارة عن مجموع الأجزاء، وإذا لم يكن "الكل" فى مجموع الأجزاء فلا يكون فى واحد منها.

ويقال إن "الجزء فى الكل" كما يقال "الكل فى الجزء"، ولو كان المعنى فيهما واحدا كان مشتملا على المشتمل عليه. وقولهم "لا كجزء منه" احترز به عن كون الجزء فى الكل، كاللونية فى السواد والحيوانية فى الإنسان، فإنهما شائعان فيهما نسبا إليه بلفظة "فى" مع أن ما نسبا إليه ليسا بمحلين للونية والحيوانية.

ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجى دون الذهنى وكان السواد فى الخارج ليس بمركب من لونية وجامعية البصر، ولا الإنسانية من حيوانية وناطقية، فليست اللونية والحيوانية بجزءين خارجين وكان مورد القسمة الموجود الخارجى فلا يفتقر إلى الاحتراز عنهما مع أن الجزء لا يشيع فى الكل.

فلذلك حذف هذا القيد فى هذا الكتاب وذكره فى غيره على سبيل المساهلة. وأما الهيولى والصورة وجوهريتهما، فسيأتى الكلام عليهما.

ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعمّ الجواهر الروحانية والجسمانية. والهيئة تعمّ جميع الأعراض التسعة على رأى المشائين، والأربعة على رأى صاحب الكتاب. ولا حاجة إلى قولهم لا يفارق فإن ما لا محل له لا يشيع بكليته فى شىء، مثل السواد والبياض والحلاوة وغيرها، مما يشيع فى الأجسام.

قوله: واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل.

أقول:

لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها، بل بمحلها الشائعة فيه، ففى ذاتها افتقار إلى الشيوع فيه فيبقى الافتقار إلى الشيوع فى المحل ببقائها. وحينئذ لا يتصوّر أن تقوم بذاتها ولا أن تنتقل من محل آخر لوجهين:

الأول: أنها لو انتقلت من محل إلى محل آخر، فعند المفارقة للمحل الأول أن لم تبق موجودة فلا يصحّ عليها الانتقال إلى المحل الثانى إذ لو وجدت فيه لكان ذلك إعادة للمعدوم وهو محال على أن المعدوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصحّ عليه الانتقال إلى المحل الثانى وإن بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها إلا بحركة مستقيمة تستقلّ بالقيام فيها وكل ما كان كذا فما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى فيكون له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ستّة، فهو جسم وفرض مفارقا للجسم، هذا خلف.

الثانى، لو جاز انتقال الأعراض من محل إلى آخر فإن مفارقتها للاول فى آن حلولها فى المحل الثانى، فإن لم يكن بين الاثنين زمان لزم تتالى الآنات وإن كان بينهما زمان لزم أن تكون فى ذلك الزمان قائمة بذاتها غير حالة فى جزء، وهو محال.

فثبت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى آخر وهذا البرهان يتمشى فى الصور التى يثبتها المشاءون. إلا أن البرهان إنما يتناول الأعراض الحسية دون العقلية، وستعرف أن "الآن" ليس بموجود ليمكن الانتقال أو الحلول فيه.

قوله: والجسم هو جوهر.

أقول:

الجسم يستغنى عن الإثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كيفياته، والحس يدلّ عليه من هذه الجهات ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوسا فى ذاته، فإن الحس لا يدرك منه إلا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الأعراض المذكورة غير[(١)] الداخلة فى حقيقة الجسم.

ثم إذا أدّى الحس إلى العقل تلك الأعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم، إذ الأعراض الجسمانية لا تقوم إلا بجسم طبيعى، فيلزم أن يكون محسوسا من جهة عوارضه، معقولا من جهة ذاته، فليس بمحسوس صرف. ألا ترى أن الجسم إذا خليّ عن اللون، كالهواء، شكّ فى وجوده حتى زعم قوم أنه خلأ وعرّفه المشاءون بأنه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة.

فالجوهر كالجنس، وإمكان فرض الأبعاد الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع القائمى بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كإخراج خطوط من نقطة.

---

(١) فى الأصل: الغير.

وأما على الزوايا القائمة. فلا يتقاطع فيه إلا بعدان، إذ السطح له طول وعرض، فيتصور الطول خطأ والعرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان وتقاطع الثلاثة القائمة، فمن خواص الجسم وستعرف أن الجوهر اعتبارى لا يوجد فى الأعيان فعمومه عموم الأعراض دون الأجناس.

فالتعريف رسم لا حدّ، فإنه باللوازم الخاصة لا بالمقومات والتقاطع القائمى ليس لإخراج السطح أن يصدق عليه التعريف فإن السطح من الأعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه أنه لولا التقاطع القائمى لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصة للجسم الطبيعى فإن السطح يشاركه فى ذلك إذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها.

والقدماء عرفوه بأنه الطويل العريض العميق ومرادهم أن الجسم يتأتى أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، كما يقال "إن الجسم هو المنقسم فى الأقطار" أى تتأتى قسمة، وحينئذ يرجع معناه إلى أن التعريف الأول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمى المشارك له فى ذلك.

إذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلا؛ فإن الشمعة إذا بدلنا امتداداتها بأخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقومة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له إما لازمة كالفلكيات، أو مفارقة كالعنصريات. وليس هذا التعريف حدّاً لإهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس وكون الامتدادات من العوارض.

والحق فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب أنه "القائم بذاته المقصود بالإشارة الحسية"، وهو من المحسوسات المشاهدة الغنية عن التعريف. فلا يحتاج إلى التكلفات المذكورة.

فظاهر أن الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق، ولما تشاركت الأجسام فى الجسمية والجوهرية وتخالفت فى السوادية والبياضية والطعوم والروائح وسائر الهيئات[1]، فهى لا محالة زائدة على الجسمية الجوهرية، والجسمية والهيئة العرضية متباينان.

قال الشيخ:

واعلم أن الشيء ينقسم إلى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه. فالترجح بغيره، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيمتنع ويجب بغيره، وهو فى حالتى وجوده وعدمه ممكن فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم لأخرجه العدم إلى الامتناع، فلا ممكن أبدا وما توقف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل فى وجوده فيمكن فى نفسه.

ونعنى بالعلة ما يجب وجوده وجود شيء آخر بتّة دون تصور تأخر، ويدخل فيه الشرائط وزوال المانع فإن المانع أن لم يزل يبقى الوجود، بالنسبة إلى ما يفرض علته ممكنا.

فإذا كانت نسبته إليه إمكانية دون ترجح، فلا علية ولا معلولية. وليس هذا مصيرا إلى أن العدم يفعل شيئا، بل معنى دخول العدم فى العلية أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

وقد يكونان فى الزمان معا، كالكسر مع الانكسار، فنقول "كسر

(١) فى الأصل: الهيآت.

فانكسر" دون العكس. ومن التقدم ما هو زمانى ومن المتقدم ما هو مكانى أو وضعى كما فى الأجرام، أو شرفى بحسب صفات الأشرف. وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا.

أقول:

قد عرفت أن الشيء[1] ينقسم الى: واجب، وممكن، وممتنع إلا أنه لما كان مراده بالشيء الموجود فى الأعيان لم يذكر الممتنع هاهنا، وإن ذكره فيما مرّ من الجهات العقلية للقضايا، وإن كان الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع كلها أمور عقلية لا هوية لها فى الأعيان على التفصيل الذى تراه.

فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بحضور العلة الكاملة، ولا عدمه على وجوده إلا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها، لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا ممتنعا لا بحسب الذات لا مكانه بذاته، ولا بحسب الغير لأنّا قطعنا النظر عن الغير وليس معناه أن الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع، فإنه لا بدّ من أن يكون فى ذاته إما موجودا، أو معدوما، إلا أن وجوده لا لذاته وإلا لكان واجبا. وكذلك عدمه لا لذاته وإلا لكان ممتنعا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها.

فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوّه عن الوجود والعدم، وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن فى نفسه.

والوجوب للمكن عند وجود العلة التامة والامتناع بعدمها غير الوجوب. والامتناع القسمين له فإن القسمين ينافيان الإمكان لا يجتمعان معه

(١) فى الأصل: الشئ.

بخلاف الوجـوب والامتناع الحاصلين للـممكن عند وجود أحـد الشرطين لا ينافيانـه لاجتماعهـما معه، فـيصدق على الممكن عند وجوبه بالعلـة وامتناعه بعدمها أنه غير ضرورى الوجود والعدم لذاته.

ولا يتـوّهم أن الشىء إنما يـمكن إذا قطعنا النظر عـن الشـرطين وعند وجود أحدهما يخرج عن الإمكان الحقيقى، فإنه لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثـلاثة، فإنه يوصف فـى حال وجوبه بالغـير وامـتناعه بعـدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير.

ويستحيل انقلاب كـل من الثلاثة إلى الآخر، فالإمكان الممكن هو لذاته فلا ينفك عنه ومن خاصة الممكن صدق قسيميه عليه، إذ الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها.

ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كانا أو بالغير أنهما ممكنان عند وجود شرط فـإمكان الممكن له لذاته دائما والوجوب والامتناع يصـدقان عليه بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسـيمان له المنافيان له لا يصدقان عليه.

والممكن لا يصير موجـودا من ذاته إلا إذا ترجح وجوده على عدمه، إذ الوجود والعدم نسبتهم إلى الممكن نسبـة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير موجودا ولا معـدوما لذاته وإلا لكان ترجيحا من غيـر مرجح، وهو محال. فلا يوجـد إلا إذا رجحت العلة وجوده على عـدمه فإذا فرضت العلة التـامة موجـودة فلا يكون نسبـة الممكن إليهـا الامتناع وإلا لامتنـع وجوده فلم يكن ممكنا وحينئذ لا تكون العلة المفروضة عـلة وليست النسبة إمكانية وإلا لوجب افتقار الممكن فى ترجح وجوده على عدمـه إلى مرجح آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال.

وإذ لم تكن نسبة الممكن إلى العلة التامة الامتناع أو الإمكان وجب أن تكون النسبة واجبة فالممكن يجب أولا عن علته ثم يوجد ثانيا بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهى فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

أقول:

زعم بعض الناس أن الممكن لا يتصور وجوده إلا فى الزمان المستقبل لأن الوجود الحالى يخرجه إلى الوجوب فيخرج بذلك عن الإمكان، وغفل هذا القائل أن الوجود إذا اخرجه إلى الوجوب وجب أن يكون العدم يخرجه إلى الامتناع فإذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير مناف لإمكانه فكذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير مناف لإمكان وجوده.

ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل يفتقر إلى ما يوجده وكذا فى طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلذلك الشيء مدخل فى وجوده فيكون هو فى ذاته ممكنا.

قوله: ونعنى بالعلية.

أقول:

كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجود الشيء[1] عليه فهو علة له، والعلة هى التى يجب بها وجود شيء[1] آخر والناقصة ما لها مدخل فى وجود الشيء يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها وهى خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسى والمادّية، وهى التى منها

(١) فى الأصل: شئ.

الشيء كالخشب له والصورية، وهى التى يلزمها وجود الشيء، كصورة الكرسى التى إذا وجدت يلزم أن يكون الشيء موجودا لا بها بل بها وبغيرها والغائية، هى التى لأجلها الشيء، كالجلوس على الكرسى وهى علة فاعلية لعلة الفاعلية لماهيتها ومعلوله فى الوجود لها لا فى عليتها وهى تخرج إلى الفعل بعد وجود الشيء.

وفى الجملة العلة الغائية ما هى متمثلة عند الفاعل لا الواقعة فى الأعيان وزوال المانع فإن العلة التامة لما كانت ما يجب بها وجود الشيء، فالشيء الذى له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجوده إلا عند زواله، فالمأخوذ علة تامة لا يكون علة إلا عند زوال المانع.

فزوال المانع له مدخل فى العلية فهو من أجزاء العلة التامة، كهوىّ السقف الذى ليست علته التامة مجرد الطبع المحرك له إلى السفل وإلا لم يتخلف عنه مثل أن المثلث علة للزوايا الثلاث إذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع، فنسبة هوىّ السقف إلى مجرد الطبع نسبة إمكانية، فلا يجب لها الهوى إلا إذا سقطت القائمة المانعة عن الهوىّ.

ومن قال إن الهوىّ يجب بمجرد الطبع لولا المانع اعتراف منه بأن وجوب الهوىّ موقوف على عدم المانع الذى لولاه لم يجب، فزوال المانع لا محالة له مدخل فى العلية والعدم وحده ليس بعلة تامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مفيضة للوجود.

والعلة المفيضة أعلى العلل الناقصة وأشرفها، إذ باقى العلل الناقصة، كالمادية والصورية والغائية، والشرط وإن كان لكل منها مدخل فى العلية فهى

غير مفيدة لوجود شيء، والمفيد هو الفاعل فإن أفاد وجود شيء لذاته فهو البارى تعالى.

وإن أفاد بالقوابل والشرائط[١] لا لذاته فهى الناقصة، وإنما لم يكن العدم مفيضا لشيء ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له، بل يجوز أن يكون وجود شيء يجب عنه باعتبار العدم وجود شيء آخر والشيء الوجودى مع العدم ليس بعدم، بل مجموع مركب من أمر وجودى وعدم إضافى والعدم الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة عليه فلا يكون معلولا وإنما العلة الموجدة للشيء إذا عدمت بجميع أجزائها أو ببعضها فإن العدم تقتضى نقيض عدم وجود المعلول.

فيقال بهذا الاعتبار: إن عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار إضافته إلى ما هو عدم له ليس بعدم محض، كالمعدوم بعد الوجود، ولذلك يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو.

قوله: وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

أقول:

الموجود ينقسم إلى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة أقسام:

الأول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فإن موسى سابق بالزمان على زمان عيسى المتأخر عنه. وهذا التقدم بالذات فى الزمان وبالعرض فى الأشياء الزمانية.

الثانى، بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر، فقال: إن أبا بكر قبل عمر أى لا فضيلة لعمر إلا وهى لأبى بكر وله ما ليس لعمر.

(١) فى الأصل: الشرايط.

الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة التقدم بالطبع كل ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده إلا عند انضمام واحد آخر به إليه، ويغاير التقدم الزمانى إذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، إذ قد يكونا معا بالزمان ومع ذلك يتعقل أن الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع.

الرابع، التقدم بالرتبة، وهو كل ما يكون بالنسبة إلى مبدأ محدود فالأقرب إليه يتقدم على الأبعد منه بالرتبة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم والخصوص، فإذا أخذنا الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان بالرتبة الطبيعية لقربه إلى الجوهر من الحيوان، وإن أخذنا الإنسان مبدأ كان الأمر بالعكس، وقد يكون بالوضع فقط، وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب وتأخره بالنسبة إلى الباب إذا أخذناه مبدأ، وكذا يفعل فى كل الأشياء.

الخامس، التقدم بالذات، كتقدم العلة التامة على معلولها، كتقدم الكسر على الانكسار، فنقول "كسّر فانكسر" دون العكس، وإن كان فى الزمان معا.

وأقسام التأخر والمعية خمسة أيضًا بإزاء التقدمات الخمسة وجزء العلة كما يتقدم زمانا على المعلول فقد يتقدم بالعلية. فإن العناصر التى هى أجزاء المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهى أيضًا متقدمة عليها بالعلية.

قال الشيخ: وهاهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

واعلم أن كل سلسلة فيها ترتيب، أىّ ترتيب كان، وآحادها مجتمعة

يجب فيهــا النهاية. فإن كل واحد من السلسلة بــينه وبين أىّ واحد كان، أن كان عــدد غير مــتناه، فيلزم أن يكون منحــصرا بين حاصــرى الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من واحد إلا بينه وبين أىّ واحد كــان مما فى السلسلة أعداد متــناهية. والكل يجب فيــه النهاية وهذا فى الأجسام أيضًــا متوجه فنفرض فيــها سلسلة من حيثيات مــختلفة أو أجسام مختلفة فيطّرد فيها البرهان.

وأيضًا لك أن تفرض عدم قدر مــتناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه ما كان وطرفــاه من السلسلة متصل أحــدهما بالآخر تأخذ هكذا مــرة ومع القدر المفروض عدمه مرّة أخرى كانهــما سلسلتان وتطبق إحداهما على الأخرى فى الوهم.

أو يجعل عــدد كل واحد مــقابلا لعــدد الآخر فى العــقل، أن كان من الأعــداد، فلا بدّ من التــفاوت وليس فى الــوسط، لأنّا أوصلنا. فيــجب فى الطرف فــيقف الــناقص على طرف والزائد يزيد عليــه بالمتناهى ومــا زاد على المتناهى بمتناه، وبه يتبيّن تناهى الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

أقول:

يريد أن يبيّن المــوجودات التى يجب فيــها النهايــة، وما لا يجب فيــها ذلك. واعلم أن اللانهــاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النــهاية مطلقا بحــيث تكون النهاية واللانهاية مــتقابلين بالسلب والإيجــاب، حتى لا يخرج منهما شىء، كــالإنسان واللاإنسان فيصدق على العــام العقلى اللانهاية لصحّة سلب المعنى الذى لأجله قيل للشىء أنه متناه وهو الكم.

والنقطة أيضًا غــير متناهيــة بهذا المعنى إذ هى شىء لا جــزء له فليست

بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذى قيل لأجله أنه متناه وإنما يصدق ذلك على الكم أو على ذى كم. ومعنى اللانهاية بحسب الكم أن يكون الشىء بحيث إذا أخذ منه أى مبلغ كان لا بدّ من بقاء الشىء بعده، إذا كان الأخذ بالقوة فإن الأخذ بالفعل يتناهى لتناهى الأبعاد.

إذا عرفت هذا، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالأجسام، أو طبعى، كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات المرئية، فإنه يجب فيها النهاية، إذ لو كانت غير متناهية لأمكن أن نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين أى عددين كانا قدرا متناهيا ويوصل بينهما حتى لا يقع ثلمة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أخرى، فيصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فإذا أطبقنا إحداهما على الأخرى وهمّا فإن ذهبا إلى غير النهاية لزم أن يكون الناقص مساويا للزائد، وهو محال. فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فيتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزائد على المتناهى متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين، هذا خلف.

ويتمّ هاهنا برهان الحيثيات فنقول إن كان بين أى حيث وأى حيث كان، أو بين أى عدد وأى عدد كان من أعداد السلسلة متناه فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة إلا وبينه وبين أى واحد كان متناه. فيكون الكل متناهيا؛ وإن لم يكن، ما بين أى حيث وأى حيث كان أو بين أى واحد وأى واحد كان متناه لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مُرتّبين، وهو محال.

وليس هذا حكما على الكل المجموعى بما فى كل واحد من آحاد، فإن

ذلك محـال. وهذا حق، فإنّا إذا قلنا ما بين كل واحـد وواحد دون الذراع، فـالكل دون الذراع، فـإنه كـاذب، إذ كل واحـد واحـد يتناول الآحـاد على الترتيب، فلا يلزم من ذلك أن يكـون الكل دون الذراع، بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا أو أكثر.

وإن قلنا ما بين أى واحد وأى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فإنه يصدق إذ أى واحد لا يتناول الآحاد على الترتيب، فيلزم أن يكون الكل دون الذراع ليتناول أى واحد مع أى واحد كان من الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية سواء قربت أم بعدت اشتملت على أخـواتها أم لم تشتمل. فلذلك يصدق إذا كان مـا بين أى حيثيـة وأى حيثيـة أو بين أى عدد وعدد كـان متناه أن يكون الكل متناهيا، فيلزم تناهى السلسلتين.

وهذان البرهانان بعينهما يدلاّن على أن الأبعاد الجسمانية متناهية من غير تفاوت أصلاً فيفرض فيها سلسلة وحيثيات مختلفة أو أجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فـى العلل والمعلولات والصفات والموصـوفات على الوجه المفصل.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[الاعتبارات العقلية]

الوجود تقع بمعنى واحـد ومفهوم واحد على السـواد والجوهر والإنسان والفرس، فهـو معنى معقول أعم من كـل واحد. وكذا مفهـوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة على الإطلاق، فندّعى أن هذه المحمولات عقلية صرفة.

فإن الوجود، إن كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر فإذا أخذ معنى أعم من الجوهرية، فإما أن يكون حاصلا فى الجوهر قائما به أو مستقلا بنفسه.

فإن كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء.

وإن كان فى الجوهر، فلا شكّ أنه يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود إذا كان حاصلا فهو موجود.

فإن أخذ كونه موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود و غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه فى الأشياء أنه شىء له الوجود وفى نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد.

ثم نقول "إن كان السواد معدوما، فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود إذ وجوده أيضًا معدوم". فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم إذا قلنا "وُجد السواد الذى كان قد أخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره"، فللوجود وجود ويعود الكلام إلى وجود الوجود، فيذهب إلى غير النهاية. والصفات المترتّبة غير[1] متناهية اجتماعها محال.

أقول:

إن الوجود والماهية والشيئية والحقيقة والذات، وما يناسبها، كلها

---

(١) فى الأصل: الغير.

محمولات عقلية صرفة لا وجود لها فى الأعيان، بل فى الأذهان لوقوع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والإنسان الفرس، وغيرها، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلى.

فإن الوجود، لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والإنسان وغيرها، فهو معنى أعم من كل واحد منها.

قوله: فإذا أخذ معنى أعم من الجوهرية.

أقول:

يريد أن يبيّن أن الوجود من الاعتبارات العقلية غير زائد على الماهية فى الأعيان بل زائد فى الأذهان. واعلم أن العلماء اختلفوا فى الوجود فزعم بعض المتكلمين أنه لا يزيد على الماهية عينا وذهنا، ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا "الإنسان موجود" يجرى مجرى "الإنسان إنسان والموجود موجود" وإذا قيل "الخلأ ليس بموجود" فكأنا قلنا "الملأ ليس بخلأ".

ويدلّ على كون الوجود زائدا على الماهية أن الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شىء من خصوص الماهيات بمشترك بينها. فلا شىء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زائد عليها ويدلّ على كون الوجود مشتركا وجوهه:

الأول، إنّا نتصوّر الوجود ثم نحكم أنه صادق على كل موجود فلو لم يكن مشتركا بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها.

الثانى، إنّا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم أنه إذا صدق أحدهما

كذب الآخر، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز أن يكونا معا.

الثالث، إذا جزمنا بأن الشيء[1] فى الأعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن الوجود مشتركا، لم يلزم من الجزم بأنه فى الأعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غير، من المفهومات عليه عند الجزم بأنه فى الأعيان.

وأما إن خصوصيات الماهيات غير مشترك، فهو ظاهر. ثم إنّا قد نعلم الماهية ونشكّ فى وجودها ونعلم الوجود ونشكّ فى كون المتصف به أى شيء هو، فالوجود زائد على الماهية.

وزعم جماعة المشائين أن الوجود زائد على الماهية فى الأعيان والأذهان، واستدلّ على إبطاله ببرهان حسن، وهو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية فى الأعيان فإما أن يكون جوهرا قائما بذاته أو عرضا وقسما التالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بيّن.

وأما بيان إبطال القسم الأول من التالى أن الوجود يصحّ أن يكون صفة للماهيات بأسرها ولا شيء[1] من الجوهر بصالح كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر.

وإذا لم يكن الوجود جوهرا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر، والحصول هو الوجود.

وإذا كان الوجود حاصلا للجوهر فهو لا محالة موجود فإن أخذ كونه

(١) فى الأصل: الشئ.

موجـودا أنه عبارة عن نفس الوجـود، فحينـئذ لا يكون الموجود مـقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء، لأن مفهومه فى الماهيات انها أشياء لها الوجود وفى نفس الوجود أنه هو الوجود لا غير.

لكنّا لا نطلق الموجود على الكل إلا بمعنى واحد ومفهوم واحد ثم الذى يدلّ على أن مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود إذ السواد المعدوم ليس وجوده بحاصل فلا يكون وجوده موجود، بل وجوده معدوم.

فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فـيكون لا محالة مفهوم الوجود غيـر مفهوم الموجود. ثم إنّا إذا قلنا وجد السـواد الذى كنّا قد أخذناه معـدوما، وكان وجـوده ليس بحاصل ثم حـصل وجوده بعد ذلك، فـحمل الوجود غيـر الوجود، فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجـود. ثم يعود الكلام بعده إلى وجود الوجود إلى غير النهاية غير واقف عند حدّ.

وعلمت أن الصفات المترتبة غير المتناهية اجـتماعها محال، وهذا المحال إنما لزم من أخذ الوجود زائدا(١) على الماهية فى الأعيان.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن مخالفى هؤلاء، أتباع المشائين، فهموا الوجود وشكّوا هل هو فى الأعيان حاصل، أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخـر ويلزم التسلسل. وتبيّن بهـذا أنه ليس فى الوجود ما عين مـاهية الوجود، فإنّا بعـد أن نتصوّر مفهومـه، قد نشكّ فى أنه هل له وجود أن لا؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

(١) فى الأصل: زايدا.

أقول:

احتج المشاءون على أن الوجود زائد فى العين والذهن بوجوه من جملتها: إنّا نعقل الماهية دون الوجود، وكل شيئين عقل أحدهما دون الآخر فهما متغايران فى الأعيان لا متحدان فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها فى الأعيان.

أجيب بأن الوجود نفس الماهية فى الأعيان وزائد عليها فى الأذهان؛ ولو لزم من هذه الحجّة كون الوجود زائدا على الماهية فى العين للزم أن يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره فى الكتاب أنّا نعقل الوجود، كوجود العنقاء مثلا، ونشكّ فى أنه هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ ولو اتحد الوجودان، أعنى وجود العنقاء ووجود ذلك الوجود، لامتنع أن يعقل أحد الوجودين مع الشكّ فى الآخر، كما ذكروه فى أصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود متسلسلا إلى غير النهاية مترتبا موجودا معا، وهو محال.

ولا يقال بأن وجود الوجود غير زائد على نفس الوجود، فإن الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود.

وأما الماهية، فإنها إنما تكون موجودة بالوجود، فيكون الوجود للموجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها، كالقبلية والبعدية الكائنتين للزمان بمعنى أنهما لا يزيدان على ذاته، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة.

والجواب: إنّا يمكننا تصوّر وجود العنقاء مع الشكّ فى أنه هل له فى الأعيان وجود أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية المتصوّرة مع الشكّ فى وجودها، فإذا دلّ تعقل الماهية مع الشكّ فى وجودها على زيادة الوجود على

الوجود فيدلّ تعقل الوجود المضاف إلى الماهية مع الشكّ فى وجوده على زيادة الوجود الأصلى، وهكذا تتسلسل الوجودات مترتبة مـجتمعة إلى غير النهاية، وهو محال.

وبهذا الـبيان يعـرف أنه ليس فى الموجـودات العينيـة ما عـين ماهيـته الوجود، كـما قيل ذلك فى الواجـب لذاته لأنّا بعد أن نتصـوّر مفهـومه ربما شككنا فى أنه هل له وجود أم لا؟ فيلزم أن يكون له وجود زائد على الوجود الأول الذى هو نفس الماهيـة، ثم يعود الكلام إلى وجـود الوجود فـيتـسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية، وهو محال.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أنه إذا كـان الوجود للماهية، فـله نسبة إليها، ولـلنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

أقول:

لو كان الوجود زائدا على الماهية عـينا، فلا بدّ وأن يكون لذلك الوجود نسبة إلى تلك الماهية، ولـهذه النسبة وجود، ولوجود النسبـة نسبة أخرى إلى النسبة وتتسلسل وجودات النسـبة إلى غير النهاية مترتبة مجتمـعة معا إلى غير النهاية، وذلك مـحال نشأ من أخـذ الوجود زائدا على الماهية فـالوجود نفس الماهية زائدا عليها فى الذهن.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الوجـود إذا كان حاصلا فى الأعـيان وليس بجوهر، فتعين أن يكون هيئة فى الشىء فلا يحصل مستقلا. ثم يحصل محله، فيوجد

قبل محله ولا أن يحصل محله معه إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر.

وأيضًا إذا كان الوجود فى الأعيان زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا تحتاج فى تصورها إلى اعتبار تجزء وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا فى حدّ الكيفية.

وقد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا، بل الكيفية والعرضية أعم منه من وجه.

وأيضًا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فى تحققه إليه. ولا شك أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج فى كون الوجود زائدا فى الأعيان بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهى على العدم أخطأ فإنه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجودا والخصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد فى أنه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أم هو كما كان؟

واعلم أن اتباع المشائين قالوا "إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية". والعجب أن النسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة فيه، إما فى الذهن أو فى العين. فوضعوا فى نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فيه، والثانى ما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء.

ثم إن بعض اتباع المشـائين بنوا كل أمرهم فى الإلهيـات على الوجود. والوجود قـد يقال على النسب إلى الأشـياء، كمـا يقال: الشىء مـوجود فى البـيت، وفى السـوق، وفى الذهن، وفى العـين، وفى الزمـان، وفى المكان فلفظة "الوجود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحد ويطلق بإزاء الروابط، كما يقال "زيد يوجد كاتبا". وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال "ذات الشىء وحقيقته ووجود الشىء وعينه ونفسه"، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخارجية.

هذا مـا فهم منـه الناس. فإن كـان عند المشـائين له مـعنى آخر فـهم ملتزمون ببـيانه فى دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهـر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشىء آخر.

أقول:

لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا فـإما أن يكون جوهرا أو عرضا، لا جائز أن يكون جوهرا. إذ الوجود يصحّ أن يكون صفة للماهيات ولا شىء من الجوهر بصالح للصفتية، فلا شىء من الوجود بجوهر.

ولا جائز أن يكون عرضـا، إذ العرض لا يحصل مستقـلا قائما بذاته. فلا بدّ لـه من محل ولا يجـوز أن يحصل قبل مـحله وإلا لزم تقـدم الوجود العـرضى على الماهية، فـيقـوم بذاته مـسـتـقلا فـلا يكون عرضـا توصف به الماهيات، وفرض كذلك، هذا خلف.

ولا جـائز أن يحصل مع الماهيـة، فـإن الماهية إنما هى بالوجـود لا مع الوجود، ولو كان كـذلك لزم أن يكون للماهية وجود آخر غـير الذى كلامنا فيه.

ولا جائز أن تكون الماهيــة متقــدمة على الوجــود فتكون موجــودة قبل وجودها، فيتــقدم الوجود على نفسه أو يكون قبل الوجود وجود آخــر فيعود الكلام إلى وجود الوجود ويتسلسل إلى غير النهاية، وهو محال.

قوله: وأيضًا إذا كان فى الأعيان زائدا.

أقول:

هذا وجه آخر فى أن الوجود غيــر زائد على الجوهر عينا. وتقريره: أن الوجود لو كان زائدا على الجوهر عينا، فيكون لا محالة قائما بالجوهر فيكون كيــفية عند المشــائين، لأنه هيئة قــارّة لا تحتاج فى تصــوّرها إلى اعتبــار تجزء وإضافة إلى أمر خارج عنها ومحلها، كما ذكروا ذلك فى حدّ الكيفية.

وقد حكمــوا حكما مطلقا أن المحل يتــقدم على ما يحله من الكيفــيات وغــيرها، وحــينئذ يــلزم تقدم الموجــود على الوجــود، وهو محــال، عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر، وهو أن تكون الكيفية أعم من الوجود من وجه، وكــذا العرضــية ولا يكون حيــنئذ الوجود أعم الأشــياء، كــما هو المشهور.

ولأن الوجود إذا كــان عرضــا فلا بدّ وإن يكون قائمــا بالمحل، ويعنون بقيامه بالمحل أنه موجود بالمحل مفتــقر فى تحقيقه ووجوده إليه، لكن الحق أن المحل مــوجود بالوجــود ويلزم من ذلك تقــدم كل واحد منهــما على الآخــر ووجوده به، وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية عينية.

قوله: ومن احتج فى كون الوجود زائدا.

أقول:

احتج بعض اتباع المشائين على أن الوجـود زائد فى الأعيان على الماهية أن الفاعل إذا أوجد ماهيته بعـد أن لم يكن ولم يفدها الوجود فهى بعد على العـدم، وليس كذا؛ وإن أفـادها الوجود كـان ذلك الوجود حـاصلا لهـا فى الخارج، وهو المطلوب.

وأجيب بأن هذا القائل يفرض ماهية ثم يضمّ إليها وجودا، وهو سهو. فإن الوجـود أمر اعتـبارى لا هوية له فى العين لـيكون الفاعل مفـيدا له، بل يفيده الـفاعل إنما هو نفس الماهية العينيـة لا غير وليس أن الماهية شـىء يفيده الفاعل أمرا آخر هو الوجود.

ثم إذا أضفنا أن الذى يفيده الفـاعل هو الوجود يعود الكلام إليه فى أن الفاعل أن لم يفـد الوجود وجودا آخر، فـهو كما كان علـى العدم وإن أفاده شيـئا، هو الوجود، لزم أن يكون للوجـود وجود آخر إلى غيـر النهاية. ولا يقال إن الفاعل إنما أفاد نفس الوجود لا وجود الوجود.

ولأنّا نقـول لِمَ ما قلـتم هذا فى أصل الماهيـة أن الفاعل هو أفـادها لا الوجود الذى هو أمر اعتبـارى ولا يقال أن الذى أفاده الفاعل إنما هو الوجوب دون الوجـود. لأنّا نقول إن الكـلام يعود إلى نفس الوجـوب كـما عـاد إلى الوجود.

قوله: واعلم أن أتباع المشائين.

أقول:

إن جمـاعة المشائين زعـموا أنّا يمكننا تعقل الإنسـان دون وجوده الزائد

على ماهيتــه فى الأعيان، ولا يمكننا تعقله دون نسبــته الحيوانية إليــها، لأنها جزء منه.

وأجاب بأن نــسبة الحــيوانيــة إلى الإنسانيــة ليس لها مــعنى إلا كونــها موجــودة فيــه، إما فى الذهن أو فى العيــن، فيكونون قد وضــعوا فى نســبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فى الإنسان والثانى ما يلزم من وجــود الإنسانيــة حتى يمكن أن يؤخــذ فيــها بعــد ذلك شىء، ولم يقولوا إلا أن الإنسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة.

واعلم أن المشــائيــن الذين هم أتبــاع المعلم الأول بــنوا كل أمــرهم فى الإلهيات عــلى الوجود. فإن موضــوع العلم الإلهى عندهم الوجود والواجب لذاته هو الوجــود المحض فــهو المبــدأ لجــميــع الماهيات الممكــنة ووجوداتهــا العــرضيــة. ثم إن الوجــود قد يقــال على النسب إلى الأشــياء، فــيقــال إن الشىء[1] الفلانى موجود فى المدينة، وفى البيت، وفى الحمام، وفى السوق، والدكان، وهو موجود فى الذهن وفى العــين، وكذلك هو موجود فى الزمان وفى المكان فــتكون لفظة "الوجــود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحــد، وما كان كذلك، فهو أمر عقلى.

فالــوجود أمــر اعتــبارى عــقلى. ويطلق الوجود أيضًــا بإزاء الروابط، فيقال: زيد يوجد كــاتبا وقد يقال الوجود على الحقيــقة والذات، فيقال: ذات الشىء وحقيقــته ووجود الشىء وعينه ونفسه، فيؤخــذ الوجود فى جميع هذه المواضع اعتبارات عــقلية ثم يضاف إلى كل واحد من الماهيات الخارجــية كما عرفته فى الأمثلة المذكورة.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

هذا ما هو المفهوم عند الناس وعلى ما يوجبه البرهان العقلى يقتضى أن يكون الوجود أمرا كليا عقليا لا هوية له فى الأعيان، فإن كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر، فيـجب عليهم أن يبرزوه ويلزمهم بيانه فى دعاويهم، وحينئذ لا ينبـغى أن يأخذوه أنه أظهر الأشياء وأجـلاها حتى أنه لا يجوز أن يعرف بشىء[١] أصلا

قال الشيخ:

واعلم أن الوحدة أيضًا ليـست هى بمعنى زائد فى الأعيان على الشىء، وإلا لكانت الوحدة شيئا واحدا من الأشياء، فلها وحدة. وأيضًا يقال: واحد وآحاد كثيرة، كما يقال: شىء وأشياء كثيرة.

ثم الماهية والـواحدة التى لها إذا أخـذتا شيـئين فهـما اثنان: أحـداهما الوحدة، والآخر الماهية التى هى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محـالات، منها أنّا إذا قلنا هما "اثـنان" يكون للماهية دون الوحـدة وحده، ويعود الكلام متسلسلا إلى غير النهاية.

ومنها أن يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. وإذا كان حـال الوحدة كذا، فالعدد أيضًا أمـر عقلى، فإن العدد إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية فيجب أن يكون العدد كذلك.

أقول:

الوحدة ليست فى الأعيان شيئا زائدا على الماهية المقولة عليها، وإلا لزم أن يكون فى الأعيان ماهيـة ووحدة متغايرتين، فهمـا اثنان فلكل واحد منهما

(١) فى الأصل: الشئ.

وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أخرى، إذا الوحدة حقيقة من جملة حقائق[1] الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان:

الأول: إنّا إذا قلنا هما اثنان أن يكون للماهية دون الوحدة وحدة أخرى ويعود الكلام متسلسلا إلى غير النهاية وهو محال.

الثاني: أن يكون لكل من الوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى وحينئذ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا من صفات غير متناهية، وهو محال. لا يقال أنه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى، بل وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة بعينها فلا يلزم التسلسل، لأنّا نقول: إذا زادت الوحدة على الماهية، كالوجود وزعمت أن وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة، فلذا يجب أن نقول أن الوجود الزائد على الوحدة التى فى العين تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به: وإذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتبارى أيضًا، إذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بدّ وأن يكون العدد كذلك.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الأربعة إذا كانت عرضا قائما بالإنسان مثلا، فإما أن يكون فى كل واحد من الأشخاص الأربعية تامة، وليس كذا أو فى كل واحد شىء من الأربعية، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعية ليس له محل غير

(١) فى الأصل: حقايق.

العقل أو ليس فى كل واحد الأربعية ولا شيء منها، فليست على هذا التقدير أيضا فى غير العقل.

فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى الشرق إلى آخر فى الغرب، فيلاحظ الاثنينية. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فيأخذ أيضًا فى الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

أقول:

هذا وجه آخر فى أن العدد أمر اعتبارى عقلى وجعل الأربعة التى هى عدد مركب من الآحاد مثالا، فقال إن الأربعة التى هى نوع من العدد لو كانت موجودة فى الأعيان وليس بجوهر، لافتقارها إلى المحل، فهى عرض قائم بالإنسان مثلا.

فأما أن يكون فى كل من الأشخاص الإنسانية كل الأربعية، وبطلانه ظاهرا وبعضها، أعنى الوحدة، فلا يكون فى كل شخص إلا الوحدة فقط دون الأربعية فمحل الوحدة والأربعية هو العقل وإن لم يكن فى كل شخص لا الأربعية ولا بعضها، فمحلها لا بدّ وإن يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل إلا العقل، وهو المطلوب.

ولما علمت أن الوحدة أمر عقلى اعتبارى فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى المشرق، كإنسان أو غيره، إلى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك الذهن حينئذ إثنينية.

وكذلك إذا رأى إنسان جماعة كثيرة من نوع واحد، أو من أنواع أُخذ

منهم بحسب مـراده ثلاثة أو أربعة أو خمسـة بحسب ما يقع نظره عليـه وفيه بالاجتماع، وكذلك يأخذ فى الأعداد مائة مئات وعشرات، وأمثال ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن الإمكان للشىء متـقدم على وجوده فى العـقل فإن الممكنات تكون ممكنة، ثم تـوجد ولا يصح أن يـقال إنهـا توجـد، ثم تصـيـر ممكنة. والإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات.

ثم هو عرضى لـلماهية وتوصف به الماهـية فليس الإمكان شيـئا قـائما بنفسه وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفـسه فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكنا إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أولا، لا يوجـد فليس إمكانه هو، ويعـود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية فيفضى إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة.

أقول: لو كان الإمكان زائدا على ماهيـات الممكنات فى الأعيان، لكان موجـودا من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، وإلا لما وصف به غـيره فإنما كان وصف الشىء يجب افتقاره إلى ذلك الشىء والمفتقر لا يكون واجب الوجود لذاته والإمكان، لمـا اتصف به جميع الماهيـات الممكنة، فليس واجب الوجـود لذاته ولا يجوز أن يكون ذلك الوجـود ممكنا لذاته وإلا لاحتـاج إلى علة هى الماهية.

إذ كل ممكن الوجـود لذاته واجب الوجـود بغيـره ووجـوب الممكن إنما حصل بنـفس الماهية، فوجـود الممكن معلول لـلماهية، وكل مـعلول ممكن، فوجـود الممكن ممكن، فيكون له إمـكان آخر عائدا إليـه الكلام فى أن إمكان الإمكان ليس نفس الإمكان، إذ إمكان الممكن سابق عليـه وما هو سابق على

الشيء لا يكون نفسه، ينتج أن وجـود الإمكان ليس نفس وجود الممكن وإنما وجب تقدم الإمكان على وجود الممكن لأن وجود الممكن معلل بإمكانه فيقال إنما وجد لإمكانه ولا يـقال إنما أمكن لأنه وُجد وكل مـا علل بشيء يجب أن يكون متأخرا عنه.

وأما أن كل ما وجب قبـل الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء، فلامتناع تقـدم الشيء على نفـسه، فـإمكان الإمكان زائد على نفس وجـود الإمكان، ويعود الكلام إلى إمكان الإمكان إلى غير النهاية، فيلزم وجود سلسلة إمكانية مترتبة غير متناهية موجودة معا، وهو محال.

وهذا الإمكان غـيـر الإمكان الذى يجب تقـدمه علـى الحادث بصـدق الإمكان الأول الاعتـبارى على الحـادث والأزليات والإمكان الاستـعدادى لا يوجد للأزليات.

قال الشيخ:

وكذا الوجوب فإن الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقم بنفسه فهـو ممكن فله وجوب وإمكان فيذهب إعـداد إمكاناته ووجودياته متـرتبة إلى غير النهاية.

ووجوب الشيء يكون قـبله فلا يكون هو مـا إذ "يجب ثم يوجد" ولا "يوجد ثم يجب" ثم للوجود وجـوب وللوجوب وجود، وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجـود غير متناهية، وهى ممتنعة لما سبق.

أقول:

الوجوب غير زائد فى الأعيان على الماهية الواجبة وإلا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فإن لم يقم بنفسه كان ممكنا، وكل ممكن فله إمكان من ذاته ووجوب بالغير.

والكلام عائد إلى الإمكان والوجوب ذاهبة جزئياتهما إلى غير النهاية مع الترتيب والمعية، وذلك محال.

ثم إن كان الوجوب بالغير متقدما على وجوده إذ يجب أولا بالغير.

ثم يوجد ثانيا، لا أنه يوجد أولا ثم يجب ثانيا. وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فللوجوب وجود وللوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر إلى غير النهاية، وذلك محال.

وإذا كان الوجوب الذى هو صفة للوجود قائما بذاته، فإما أن يكون ممكنا لذاته أو واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته وإلا لزم المحال الأول ولا واجب لذاته وإلا لاحتاج إلى غيره لاحتياج الصفة إلى الموصوف، وهو محال.

ثم الوجوب إن قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوبه زائدا عليه لإمكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشكّ فى أنه واجب أو ممكن، فيكون وجوب الوجود مغاير النفس الوجوب، والكلام عائد فى هذا الوجوب الثانى، كالوجوب الأول، وكذا فى الوجوب الثالث إلى غير النهاية، فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا إلى ما لا يتناهى، وعرفت استحالته.

قال الشيخ:

واعلم أن لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر فى الأعيان فإن جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أى خصوصية اتفقت بها إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، وإلا ما أمكنت مع ما يضادها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها.

وأيضًا اللونية أن كان لها وجود مستقل فهى هيئة، إما أن تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها أو فى محله، فللسواد عرضان، لون وفصله لا واحد.

والإضافات أيضًا اعتبارات عقلية، فإن الأخوّة مثلا، إن كانت هيئة فى شخص فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلها. فإحدى الإضافتين غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فرضت موجودة ذات واحدة وإضافتهما إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هى؟

فتعيّن أن يكون كل واحدة من الإضافتين موجودا آخر. ثم الإضافة التى لها المحل يعود هذا الكلام إليها ويتسلسل على الوجه الممتنع فإذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

والعدميات، كالسكون أمر عقلى؛ فإن السكون إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق فى الأعيان، ولكنه فى الذهن معقول، والإمكان أيضًا أمر عقلى، فيلزم أن تكون الأعدام المقابلة كلها أمورا عقلية.

أقول:

النوع إما بسيط أو مركب، لأن النوع يجب أن يكون متحصّل الذات فى الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فإن كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج، فهو النوع المركب، كالإنسان وإن لم يتغاير فى الخارج، بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر، فهو النوع البسيط، كالسواد المتحصل فى الذهن من اللون وهو جنس.

وجامعية البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الألوان امتيازا ذهنيا دون الخارجى الذى يكون جعل الجنس فيه، فهو جعل الفصل والنوع، لأن الذى جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا فلذلك لا يقال: جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال: جعل سوادا فجعل لونا، بل يجعلهما شيئا واحدا فى الخارج حتى إذا وجد هذا اللون وجد السواد وإذا لم يوجد هذا السواد فلا يوجد هذا اللون.

بل إن وجد كان لونا آخر غير السواد. فالسواد وغيره من الألوان البسيطة لا تنسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران فصل ولا مع اقترانه.

وأما ذاتيات الأنواع المركبة متغايرة الجعلين، فإن الحيوان الذى هو نوع مركب شارك النبات فى الجسمية والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانية، فجعله جسما ناميا فى الأعيان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز أن يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجودا.

فإن سائر أنواع الحيوانات تبقى أجسامها بعد موتها؛ فيقال: أن كل واحد منها جعل جسما فجعل حيوانا، إذ الذاتى الأعم، أعنى الجسم، يغاير الذاتى الأخص، أعنى النفس الحيوانية، فى الخارج بخلاف الأنواع البسيطة.

فإن لونيـة السواد لو كان لها وجـود مغاير لخصـوص السواد لأمكن أن يزول عنها خـصوص السواد ثم يعرف بهـا خصوص البيـاض، والتالى باطل فكذا المقدم.

وبيان الشرطية: أن اللون لو اقتـضى لذاته أن يكون سوادا أو بياضا لزم أن يكون كل لون إما سوادا أو بيـاضا وليس ولو كان اللون مغـايرا لخصوص السواد فى العين كان لنا أن نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه، فنقرن بها خصوص البياض، كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها مبدلة بأخرى، كزوال صورة الهـوائية عن هيولاها والحاق صورة الماهيـة بها، وبطلان التالى ظاهر. فذاتيـات الأنواع البسيطة هى واحدة فى الخـارج لا جعلان فيـها وإن تغايرت فى المفهوم العقلى.

قوله: وأيضًا اللونية.

أقول:

هذا وجه ثان فى أن اللونية اعـتبار عقلى لا يزيد على السـواد والبياض فى الخارج، إذ لو كان لهـا وجود مستـقل عينى لكانت هيئة، فـإما أن تؤخذ هيئة فى السواد، أو فى محله.

فإن أخذ هيئة فى السواد، فيجب أن يؤخذ السواد قبلها لأنها وحينئذ لا يُسمّى السواد لونا فلا تكون اللونية أعمّ من السواد والبياض وغيرهما، وليس كذا وإن كـانت موجـودة فى محل السواد عـرضان، لون وفـصله، لا عرض واحد.

والعقل يحكـم بأن السواد شىء[1] واحد مـحسوس لا كـثرة فـيه وهو

---

(١) فى الأصل: شئ.

عـرض واحد بالأجـسـام فـاللون نفس السـواد فى الأعيـان وزائد عليـه فى الأذهان.

قوله: والإضافات أيضًا اعتبارات عقلية.

أقول:

زعم أن الإضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الأعيان واحتج فى الكتاب بأن الأخـوّة التى من مقولة الإضـافة العرضـية إن كان لهـا وجود فى الأعيان كانت هيئة فى شخص، هو زيد مثلا، ولها إضافة إلى شخص آخر، هو عـمرو، إذ الأخوّة الإضـافيـة إنما تكون بين شـخصـين أو أكثـر وإحدى الإضافتين غير الأخرى وهما، أى الإضافتان، غير نفس الإضافة.

فإنا إذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتا واحـدة وأضافتاها إلى شخصين متغايرين، هما زيد وعمرو، فلا يكونان نفس الإضافة، وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من الإضافتين موجودا آخر غير الإضافة الأصلية.

ثم إن الإضافة التى لهـا إلى محلها يعود الكلام إليها فى أنـها موجودة من جملة الموجـودات مغـاير للإضافة السـابقة، فيـتسلسل إضـافات متـرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، وذلك محال. لزم من كون الإضافة موجودة فى الخارج وكلهـا إضافات عـقلية وتدلّ على عـرضية الإضـافة تبدلهـا مع بقاء موضوعها فتكون عرضا إلا أنها من أضعف الأعراض.

وليست الإضافة نفس الشخص الموصـوف بها وإلا لاتصف بها دائما ما دامت ذاته مـوجودة، وليس كـذا. فإن الأبوّة، لو كـانت نفس مفـهوم الأب لوجب أن يكون الأب الشخـص الموصوف بها دائمـا أبا، وليس كذا بل ذات الأب توجد أولا ثم تلحقها بعد زمان الأبوّة فيصير حينئذ أبا.

ولو كانت الأبوّة التى هى الإضافة عدمية محضة لكان نقيضها، وهو اللاأبوّة، وجودية ولما كانت اللاأبوّة أمرا عدميا، فالأبوّة أمر وجودى حاصل للعقل موجود فيه.

قوله: والعدميات، كالسكون، أمر عقلى.

أقول:

العدميات والأعدام المقابلة للملكات لا صورة لها فى الأعيان ولا هى عدم محض، بل هى أمور عقلية ثابتة فى الذهن وذلك كالسكون والعمى والظلمة وأمثالها.

إذ السكون مثلا، إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة، والانتفاء لا هوية له فى الأعيان وكذا الإمكانان المأخوذان فى التعريف كلاهما أمران عقليان ثابتان فى الذهن لا غير فالأعدام كلها، أعنى المقابلة للملكات، أمور عقلية.

قال الشيخ:

واعلم أن الجوهرية أيضًا ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسمية، بل جعل الشىء جسما بعينه هو جعله جوهرا، إذ الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشىء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل، والمشاءون عرّفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية فإذا قال الذّابّ عنهم أن الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع.

ثم إذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع فيكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل إلى غير النهاية.

فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية، ولها صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها فى العين ليس إلا نفس وجودها فى الذهن وليس لها فى غير الذهن وجود.

فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الأعيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا.

وإذا كان للشيء وجود فى خارج الذهن، فينبغى أن يكون ما فى الذهن منه يطابقه. وأما الذى فى الذهن فحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى. والمحمولات من حيث إنها محمولات ذهنية، والسواد عينى والأسودية لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد لم تدخل فيها الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم لقيل عليه أنه أسود، فإذا كان شيء ما له مدخل فى الأسودية، فلا يكون إلا أمرا عقليا فحسب، وإن كان السواد له وجود فى الأعيان.

وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولة، كقولنا "كل جيم هو ممكن"، فالممكنية والإمكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية. فإنها وإن كانت محمولا عقليا، فالسواد عينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر.

وإذا قلنا "جيم هو ممتنع فى الأعيان" ليس معناه أن الامتناع حاصل فى الأعيان بل هو أمر عقلى نضمّه إلى ما فى الذهن تارة وإلى ما فى العين أخرى، وكذا نحوه. ففى مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة فى الأعيان.

وإذا علمت أن مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل، كالإمكان واللونية

والجوهرية محمولات عقلية، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية. وليس إذا كان الشيء محمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا، كان لنا أن نلحقه فى العقل بأى ماهية اتفقت ويصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

أقول:

ليست الجوهرية فى الأعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية، بل هى من الاعتبارات العقلية فإن جعل الشيء جسما أو عقلا أو معنى، هو بعينه جعلها جوهرا.

ثم الجوهرية عند صاحب الإشراق ليست عبارة إلا عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل. وأما جماعة المشائين فقد عرفوا الجوهر بأنه "الموجود لا فى موضوع"، فالوجودية أمر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له فى الخارج.

فإن قالوا بأن هذا التعريف ليس بحدّ ولا رسم تامّ بل رسم ناقص والجوهرية أمر آخر وراء هذا التعريف. فإذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرّفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عادتهم أن يجعلوا الحقائق[١] المعلومة لكثرة ما لزمهم من الأقوال مجهولة.

ثم إذا كانت الجوهرية أمرا آخر موجود فى الجسم مثلا حاصلا فيه، فهى موجودة لا فى موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أخرى زائدة عليها ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية، وهو محال.

(١) فى الأصل: الحقايق.

فالصفات التى يوصف بها الموصوف كلها تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: الصفات العينية التى لهـا صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها.

وثانيهما: الصفات الذهنية، وهى التى لا وجود لها فى العين بل فى العقل، ووجودها فى العين ليست إلا نفس وجودها فى الذهن، وليس لها وجود غيرها فى الذهن، فيكون الكون لها فى الذهن فى مرتبة كون غيرها فى الأعيان. وذلك كالوجود، والوجوب، والإمكان، والوحدة، والجوهرية، واللونية، وغير ذلك من الاعتبارات العقلية المذكورة. ثم إن الشىء[١] الذى له وجود فى خارج الذهن فيجب ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه.

وأما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فلا يطابقها ما فى الخارج والمحمولات بأسرها، من حيث إنها محمولات أمور عقلية، لأنك عرفت أن المحمولات كلية والكلى لا يوجد فى الخارج.

والسواد لما كان له صورة فى خارج الذهن فهو عينى، والأسودية ذهنية لأنها لما كانت عبارة عن شىء[١] ما قام به السواد وشىء ما أمر عقلى اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجوهرية فإنه لو أمكن قيام السواد بغير الجسم، لصحّ أن يقال عليه أنه أسود، فشىء ما قام به السواد وكل ما له مدخل فى الأسودية ليس إلا أمرا عقليا لا غير وإن كان السواد فى ذاته موجودا فى الأعيان.

(١) فى الأصل: الشئ.

واعلم أن الصفات العقلية إذا اشتق منها شيء ثم صارت بعد ذلك محمولة كقولك "كل ج هو ممكن" ، فإن الممكنية المشتقة من الإمكان كلاهما، أعنى المشتق والمشتق منه، أمران عقليان لا غير، وهذا بخلاف الأسودية فإنها وإن كانت من المحمولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عينى وهو وحده لا يحمل على الجوهر، فلا يقال الجسم سواد، بل لا يحمل إلا بالاشتقاق فيقال إنه أسود أو ذو سواد.

وكذلك إذا قلت "ج هو ممتنع فى الأعيان" ، فليس معنى ذلك أن الامتناع له هوية فى الأعيان، بل هو أمر عقلى فتضمّه تارة إلى ما فى الذهن وإلى ما فى العين مرّة أخرى، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية.

والغلط فى مثل هذه الأشياء إنما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة فى الوجود العينى. وكثيرا ما يوجد هذا الغلط فى كلام المتأخرين فاعتبره التفطن لكيفية حل مغالطهم، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التى ذكرناها، لما كانت كلها محمولات عقلية فلا يجوز أن تجعل أجزاء للماهيات العينية والحقائق الخارجة لامتناع أن يكون الذهنى المحض، الذى لا وجود له فى الأعيان، جزءا مما هو فى الأعيان.

واعلم أن الشىء إذا كان أمرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الحيوان والنوعية المحمولة على الإنسان، فليس لنا أن تلحقه فى العقل بأى ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز الحاقها إلا بما يصلح له بخصوصه.

قال الشيخ:

فصل

[العرضية]

قال أتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الأعراض، وهو صحيح، فإن العرضية أيضًا من الصفات العقلية. وعلّل بعضهم بأن الإنسان قد يعقل شيئا ويشكّ في عرضيته ولم يحكموا في الجوهرية هكذا، ولم يتفكروا بأن الإنسان إذا شكّ في عرضية شيء، يكون قد شكّ في جوهريته. وكون السواد كيفية أيضا عرضي له، وهو اعتبار عقلي.

وما يقال أنه "نعقل اللون ثم نعقل السواد" نحكم بل لقائل أن يقول "نعقل أولا أن هذا سواد ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كيفية". ونحن لا نحتاج إلى هذا، إنما هو قول جدلي وعمدة الكلام ما سبق.

أقول:

إذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض غير داخلة في ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية.

وعلل بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الأعراض بأنّا قد نعقل بعض الأشياء ونشكّ في عرضيته ولو كانت العرضية داخلة في حقيقة الأعراض لم يمكن ذلك وهذا القائل لم يدر أنه إذا شكّ في عرضية شيء فقد شكّ في جوهريته وكان ينبغي على هذا أن يحكموا بان الجوهر غير داخل في حقيقة شيء من الجواهر لإمكان تعقل شيء مع الشكّ في جوهرية، مثل كون العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض.

فالعرضيــة لا تزيد فى الأعيان على نفس السواد والبيــاض وغيرهما من الأعراض، وكون الســواد والبياض وسائر الأعراض كـيفية عرضـية لكل منها وذلك من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية.

وقــول بعض العلمــاء: "إنّا نعقل الــلون ثم نعقل الــسواد بعـد ذلك" ومستند هذا هو التحكم لا غيــر، بل لقائل أن يعكس الأمر ويحكم بأنّا نعقل أولا أن هذا الشيء ســواد، ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كـيفيــة عرضــية ولا يحتاج إلى هذا القول الجدلى بعد ما سلف من البرهان الدالّ على أن العرضية غير زائدة عن نفس السواد وغيره من الأعراض فإنه هو المعتمد عليه.

* * *

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[المشائيون والأشياء]

وهى أن المشائين أوجـبوا أن لا يعرف شيء من الأشيــاء إذ الجواهر لها فصــول مجـهولة. والجوهرية عــرفوها بأمــر سلبى، والنفس والمفارقــات لها فصــول مجهولة عنــدهم. والعرض، كالسواد مــثلا، عرّفــوه بأنه لون يجمع البصر. فجــمع البصر عرضى، واللونية عرفت حالها. فــالأجسام والأعراض غير متصوّرة أصلا. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم وقد عرفت حاله.

ثم إن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضًا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليــها. وهو غيــر جائز إذ يلزم منــه ان لا يعرف فى الوجــود شيء ما والحق أن السواد شيء واحد بســيط، وقد عُقل وليس له جزء آخر مــجهول،

ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هـو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كـصورته فى الحس فمثل هذه الأشيـاء لا تعريف لها، بل قد يعرف الحـقائق المركبة من الحقائق البـسيطة، كمن تصوّر الحقـائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما.

أقول:

إن أتباع المشائين يلزمـهم على قواعدهم أن لا يعرف الإنسان شـيئا؛ إذ الجواهـر عندهم لها فـصول مـجهـولة. والجوهرية عـرّفوها بالموجـود لا فى موضوع. وعرفت أن الوجود أمر اعتبارى ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا فى موضوع قـيد سلبى لا يصلح للتعـريف الذى إنما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطّلاع عليها.

وأما النـاطقية، والصـاهلية، وغـيرهمـا مما يُقال إنهـا فصول، لـيست بفصـول. بل هى لوازم للفصول المجـهولة التى لا نعرفـها مهـما كنا فى هذا العالم. وأما الأعراض، كالسواد الذى عرّفوه بكونه لونا جامعا للبصر فاللونية أمر اعتبـارى لا يزيد على نفس السواد وجمع البصر أمر عـرضى للسواد غير داخل فى حقـيقته. وكـذا حكم باقى الألوان والأعراض، ويلزم من ذلك أن تكون الجواهر الجسـمانية والروحانية وأعراضـها غير معلومة لنا ولا مـتصورة أصلا. وكان الوجـود عندهم من أظهر الأشياء، وعرفت أنه أمر اعـتبارى لا هوية له فى الأعيان، هذا حال التعريفات بالذاتيات الحدية.

وأمـا إذا فـرضنا التـعـريف باللوازم العـرضـيـة، فـالكلام عـائد فى خصوصـيات تلك فى اللوازم، فيلزم اما الدور أو التسلسل، وهمـا محالان.

ويلزم مما ذكروه أن لا يعرف فى الوجود شىء ما أصلا. والعقول السليمة تأباه.

فالحق الذى لا ارتياب فيه أن السواد شىء واحد بسيط الأجزاء له فى الأعيان مجهولة وقد عُقلت ذاته كما هى ولا يمكن أن يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه.

وأما من شاهده فقد استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس. فالسواد والبياض والروائح[1] والطعوم والأصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية لا يمكن أن تعرف بشىء أصلاً. وأما الحقائق[2] المركبة من الحقائق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسايطها فإن كل من تصور الحقائق[2] البسيطة متفرقة فإنه لا بدّ وأن يعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما، فمعرفة البسائط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها.

فإن من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتعريف الأبيض أنه جسم كثيف ملون بالبياض؛ والمعرفة العرضية والأحوال والأفعال والصفات، كمعرفة الإنسان بصورته ولونه وشكله أو كتابته أو صنعته أو معرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه وغير ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن المقولات التى حرّروها، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه اتخذ المحمول

---

(١) فى الأصل: والروايح.

(٢) فى الأصل: الحقايق

بخصوصه أيضًا صفة عقلية، كالمـضاف والأعداد بخصوصها كما سبق؛ وكل ما تدخل فيه الإضافة أيضًا. ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينية.

أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عـقلى، كالرائحة مثلا والسواد، فإن كـونهما كيـفية أمـر عقلى معناه أنه هيـئة ثابتة كذا وكـذا، وإن كانا فى أنفسهما صفـتين محققتين فى الأعيان. ولو كان كون الشىء عـرضا أو كيفية ونحوهما موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق.

أقول:

قد عـرفت أن المحمـولات الكلية كلهـا اعتـبارات عـقلية. فـالمقولات العـشـر، التى هى الجـوهر، والكم، والكيـف، والأين، والمتى، والوضع، والإضـافة والمـلك، وأن يفعـل، وأن ينفعل، كـلها من حـيث مـقـوليـتهـا ومحموليتها اعتبارات عقلية.

وبعضها المشـتق منه، أعنى البسيط الذى منه أُخذ المحمـول لخصوصه، كـالمضاف فـإن الأب مـشتـق من الأبوّة والأخ من الأخوّة، فـهى أيضًـا من الصفات العقلية.

وأما الأعداد بخصـوصها، كالخمسة والعـشرة والمائة والألف وغير ذلك من الأعداد، فقد عرفت أن ذلك كله صفة عـقلية وكل ما تدخل فيه الإضافة من المقولات فهـو صفة عقلية، كالأين والمتى والوضع والملـك. فإن الإضافة تعمّها وهى الذاتى الأعم، وليطلب تفصيل هذا من "شرح كتاب التلويحات" من تأليفنا.

واعلم أن السواد والبياض وسـائر الألوان والطعوم والروائح، وإن كانت

فى أنفسها صفات عينية إلا أن دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقلى معناه أنها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا.

والبرهان العام فى الكل أنه لو كان كـون الشىء جوهرا، أو عرضا، أو كيفية، أو إضافة، أو غيـر ذلك موجودا آخر لعاد إليه الكلام، فى أنه موجود من الموجودات ويلزم منه وجـود سلسلة مترتبـة موجودة معـا وعرفت بطلانه على الوجه الذى قررناه غير مرّة، فافهم ذلك.

* * *

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[إبطال الهيولى(١) والصورة]

قال المشـاءون: الجسم يقـبل الاتصال والانفـصال. والاتصـال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجد فى الجسم قـابل لهما وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل فى حـقيقة الأجسـام لاشتراكها فى الجسـمية وافتراقـها فى المقادير ولأن جسما واحدا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف.

ويردّ عليهم أن الاتصال يقـال فيما بين الجسمين، فـيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخـر وهو الذى يقـابله الانفصـال. وفى الجـسم امتـداد من الطول والعرض والعـمق، والامتداد ليس يقـابله الانفصال أصـلا فما قولك فـيمن يدّعى أن الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

وقول القائل: إنها أعراض، لتبـدل الطول والعرض والعمق على شمعة

---

(١) هى جوهر الأشياء وهى بمعنى الأصل والمبدأ والمادة الأصلية للشىء.

مثلا، ليس إلا دعوى؛ إن جُعل هذا المقدار، ذاهبا فى بعض الجهات عرضا، فلا يلزم منه أن المقدار نفسه عرضى للجسم أو عرض.

فإن ما يزداد بالطول عند المدّ ينتقص من عرضه وكذا ما يبسط فى العرض ينتقص من طوله فيتصل فى المدّ بعض أجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل؛ والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم فى الجهات.

وقولهم: "الاتصال لا يقبل الانفصال"، صحيح إذا عنى به الاتصال بين الجسمين؛ وإن عنى بالاتصال المقدار، فيمنع أن المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنه اشتراك فى اللفظ، فيوهم أن المراد منه الاتصال الذى يبطله الانفصال.

وقول القائل: "إن الأجسام تشاركت فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون خارجا عنها" كلام فاسد، فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

وما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير مختلفة وتشاركت فى أنها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلا لشىء غير المقدار، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشىء غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار، وهو فاسد.

فإن المقدار إذا زاد على المقدار لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار إذ لا تفاوت فى المقادير إلا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولأن أحدهما أتم والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف، والحرّ الأشد

والأضعف ولا نعنى بالنور الأشد والحرّ الأشد إلا شدته فى الممانعة والقدرة وغير ذلك. وليس شدة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة إذ الظلمة عدمية، ولا أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على أملس، كالمرآة من نيّر، بل تمامية وكمال له فى الماهية. ففى الطول أيضا هكذا فإن هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول فإنه أتم طولية ومقدارية والزيادة أيضًا طول فإن لم نسمّ هذا "شدة فى الطول"، بسبب أن هاهنا يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الأتم بياضا فإنه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالاشد بياضا فيجعل الجامع "الأتمية" دون الأشدية، ولا مشاحة فى الاسم.

فحاصل الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هى المقادير الخاصة، وكما تشاركت الأجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها، وأما ما قيل فى القمقمة الصيّاحة "إن النار لا تداخلها"، فذلك صحيح.

وأما الشق فليس كما ذكره المشاءون من زيادة المقدار بل لأن الحرارة مبددة للأجزاء. فإذا اشتدت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد والخلأ كما بيّن فى الكتب ممتنع فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلأ ينشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأما ما يقال "إنه يمصّ القارورة فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء" غير مسلم. فإن بعد المصّ لا يمكن الحكم بأن عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ ما.

ولا يمكننا أن نحكم بأن الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس أنه لو كان التخلخل متصوّرا، كما يقولون، بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام.

فإن المقادير إذ ازدادت والعام قبلها كله ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية أظهر. ثم القمقمة الصيّاحة التى عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئة، أيزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ أو تنشق ثم يزيد المقدار؟ فإن كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّلوه به.

وكذا أن كانا معا، فإن الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه. وإن زاد المقدار أولا، فيلزم منه التداخل. وإن قيل أنه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا.

فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلخل جسم لطيف كالهواء، حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته أن كان لها قوة. ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات، كالماء وغيره من المائعات إذا تسخّنت، ولو ضممنا أجزاءها[1] لانضمت ورجعت إلى المقدار الأول فتقرر

(١) فى الأصل: أجزائها.

من هذا أن الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وإن ليس للخردلة مادة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاءون. وهذا رأى الأولين الأقدمين من الحكماء.

وما يقال: "إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد أو متقدر فيكون زائدا عليه" ليس كلام مستقيم. فإنّا إذا قلنا أن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائدا عليه. والحقائق[1] لا تبتنى على الإطلاقات لما يجرى فيها من التجوّزات. فربما يأخذ الإنسان فى ذهنه شيئية مع المقدار , . فيقول الجسم شىء له المقدار.

فإذا رجع إلى الحقيقة، لم يجد الشيء إلا نفس المقدار وإذا أطلق فى العرف مثل قولهم "بعد بعيد" لا يدلّ أن البعدية فى البعد شىء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال "جسم جسيم".

ويجوز أن يقال " الجسم ممتد" بمعنى أن له امتدادا خاصا فى جهة متعينة، فيرجع حاصله إلى أن المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو جهة متعينة، ويجوز ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات ومن ظنّهم أن الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بشىء[2] زائد على المقدار وذلك غير مستقيم.

أقول:

زعم بعض المشائين أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: بشئ.

وهما ذاتيا الأجسام؛ وإذا لم يكن الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ[١] فيكون كل جسم فى نفسه متصلا واحدا، كما هو عند الحس لكنه إذا جُزِّئ[٢] يتجزأ[٣]؛ والاتصال الامتدادى الذى لا يتغيّر هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هى الجوهر القابلة للأمور الجسمية.

وكل عاقل يتعرف بوجود أمر قابل للصورة والأعراض دون الحاجة إلى برهان، إذا تصوّر مفهوم هذا اللفظ والذى استقرّ عليه رأى المعلم الأول أن الهيولى أبسط من الجسم والاتصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لأن الجسم البسيط لما كان فى نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال، فالمتصل القابل للانفصال: إما أن يكون الاتصال نفس حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها لا جائز أن يكون نفس حقيقته إذ لو كان الاتصال نفس المتصل لما كان المتصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال.

أما الاتصال، فإن الشيء لا يقبل نفسه؛ وأما الانفصال، فلأنه إن أخذ ضدّاً فالشيء[٤] لا يقبل ضدّه ولا بجامعه وإن أخذ عدما مقابلا للملكة فيحتاج إلى محل يبقى معه.

فكما أن البصر محتاج إلى محل يكون فيه ويضاف إليه، فكذلك العمى وإذا لم يقبل الضدّ ضدّه بل محله هو القابل والبصر لا يقبل العمى بل محل البصر.

(١) فى الأصل: يتحزى.

(٢) فى الأصل: جزء.

(٣) فى الأصل: يتجزء.

(٤) فى الأصل: فالشئ.

فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال وليس الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتصل وإلا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال أولا لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادى، فهو جزؤه(١) لا نفسه ولا خارج عنه.

وكل ما له جزء فلا بدّ له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة.

والجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة، فإنها أعراض لا تتبدل حقيقة الشمعية، ولولا بيان أن الاتصال داخل فى حقيقة الجسم لما لزم أن تكون الهيولى غير الجسم.

قوله: والمقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام.

أقول:

المشاءون الذين زعموا أن الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتقرير المذكور، زعموا أن المقدار الجسمانى عرض غير داخل فى حقيقة الأجسام، إذ الأجسام بأسرها اشتركت فى الجسمية الجوهرية وافترقت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز.

فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير ورود مادّة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شىء منه، فالمادّة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر، وهى باقية غير متبدلة لا تفتقر إلى محلها من المقادير

---

(١) فى الأصل: جزئه.

المختلفة؛ فالمادّة موضوعة لتلك المقادير الحالّة فيها، فالمقادير إعراض حالّة فى تلك المادة الموضوعة لها.

قوله: ويردّ عليهم.

أقول:

لما ذكر بالحجّتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما أن الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين فى الخارج بحيث يتوهّم بينهما اتصال أو يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، أو يتوّهم أن أجزاء الجسم المتصلة بينها اتصال، إما بوجود عرضين قارين واتصال محليهما وهذه الاتصال كلها أعراض لا تكون أجزاء للجسم الجوهرى.

وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين شيئين، بل ما يكون حاصلا فى الجسم ويسمّون هذا الاتصال بالامتداد الصورى، وهو "جوهر".

ولقائل أن يقول: إن هذا الامتداد الاتصالى لا يقابل الانفصال المذكورين فى الحجة، بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو كان الامتداد الجوهرى مقابلا للانفصال لم يكن أحدهما محلا للآخر.

ولما كان فى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل الانفصال بالكلية وحينئذ لا تتم الحجّة المذكورة، ثم ادّعى بعد ذلك أن الجسم الجوهرى هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير.

وأما ما قيل: إن الامتدادات الثلاثة أعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية

لأنها تتبدل على موضوع، كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمعية، ليس إلا دعوى لا برهان عليها. فإنه أن جعل هذا المقدار ذاهبا فى بعض الجهات، من الطول والعرض والعمق، عرضا فلا يلزم من ذلك أن يكون المقدار نفسه عرضا للجسم أو عرض، إذ ما يزداد من الطول فى الشمعة المعينة العريضة العميقة عند المدّ ينقص من عرضها وعمقها.

وكذا ما ينبسط فى العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق، وكذا ما ينقص ما يزداد فى العمق ينقص من الطول والعرض، فيتصل بالمدّ بعض الأجزاء التى كانت متفرقة، وتتفرق بعض الأجزاء التى كانت متصلة، فذهاب المقدار فى الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البدل عرض لازم له.

وأما آحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل، والجسم ليس إلا نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت فى الشمعة لم يتغير وإنما التغير للأوضاع والذهاب فى الجهات المختلفة والامتدادات الثلاثة هى التى توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المقدار المحسوس لأجل التبدل.

فإن الامتداد الجوهرى مفروض تبدله هكذا حكمه، فإن عدم تبدل الامتداد الجوهرى إلى جهة من الجهات ممتنع لاستحالة أن يكون الجسم الذى فيه الامتداد إلى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهى إلى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى إذا بقى حاله لم يتبدّل فى قطر فى حال صغره، كما كان فى حال كبره يلزم أن يكون للقطر الصغير امتدادا آخر أكبر منه يفضل عليه، وذلك محال.

وأما قوله: أن الاتصال لا يقبل الانفصال، الذى هو ضدّه أو عدمه المقابل ليكون القابل لذلك هو الهيولى، إنما يستقيم ذلك إذا عنى بالاتصال

الاتصـال الذى بين الجسـمين فـانهـما من حـيث هما مـتصـلان لا يقبـلان الانفصـال؛ وأما إذا عنى بالاتصال نفس المقـدار فلا نسلّم أن المقدار نفـسه لا يقـبل الانفصـال. فإن المقـادير بأسرها عند عـدم المانع تتصل تارة وتنفـصل أخرى، وهى القابلة للأمرين.

واستعـمال الاتصال بإزاء المقدار يقـتضى الغلط من جهة اشـتراك اللفظ فيتوهم أن الإنسان المراد بالاتصال الذى يبطله الانفصال، وليس كذلك.

وأما قـول المشائين: إن الأجسـام تشاركت فى الجـسميـة وتخالفت فى المقادير المخـتلفة فيلزم أن تكون المقـادير خارجة عن حقـيقة الأجسـام فتكون أعراضا، فاستدلال ضعـيف فإن الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم أن يكون التفاوت بأمر غير المقدار؛ فالمقدار إذا زاد على مقدار آخر فإنما يزيد عليه بنفس المقدار لا بغـيره؛ فالتفـاوت بين المقدار ليس إلا بالمقادير فـالجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق؛ والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

ونظير هذا الغلط قولهم: إن السطوح تشـاركت فى السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير اشـتركت بالمقدار وتفاوتت بالصغر والكبـر شىء غير المقدار وهو فاسد. فإن التفاوت بين المقـادير ليس إلا بنفس المقدارية لا غير. والأكبر أتمّ والأصغر أنقص. وهذا التـفاوت كالتفاوت بـين النور الأشدّ والأضعف، والكيفيات الشـديدة والضعيفة ولا يعنون الأشديّة والأضعـفية فى النور والحرّ القدرة على المـانعة، ولا أن شدّة النور ضعـيفة بمخالطة أجزاء الـظلمة، فإن الظلمة عدمية ولا بمخالطة أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على الأشياء الملس، كالمرايا من النيّر، بل يعنون بالنور الأشـدّ تمامية وكمـالا فى نفس الشىء وبالأضعف

نقصّ فيه، فهكذا يكون الحال فى الطول والعرض والعمق وسائر المقادير فهذا المقدار إذا كان أطول من ذلك المقـدار وأعظم فهو أتمّ فى طوليته ومـقداريته، وتلك الزيادة طول ومقدار.

فإذا لم تسمّ الأعظمية شـدة فى الطول والمقدار لأجل مكان الإشارة إلى قدر تلك الزيادة بخلاف الأشدّ بياضا الذى لا يـمكن ذلك فيه فإنه لا ينحصر التفاوت بين الطرفين فـينبغى أن يجعل عوض ذلك الأتمية والكماليـة، فيقال هذا النور أتم من ذلك النور وأكمـل وهذا الجسم، أو السطح أو الخط أتمّ من ذلك الجسم أو السطح أو الخط.

ويعنون بالكمال حصول ما يمكن للشىء من الفضائل والتام حصول ما يمكن له من الزيادة، فـالجسم ليس إلا نفس المقـدار وهو القابل للامـتدادات الثلاثـة وذهابه فى الجهـات الثلاثة المخـتلفة على سـبيل البـدل لازم، وآحاد الذهابات فى الجهات عرض مفارق متبدل.

والجسم هو نفس المقـدار الثابت، فالحاصل أن الجـسم المطلق هو المقدار المطلق والأجسام الخاصة هى المقادير الخـاصة. وكما أن الأجسام تشاركت فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقاديـر المتفاوتة، فكذلك اشتركت الأجسام فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير.

قوله: وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها.

أقول:

إن التخلخل والتكاثف لهما معنيان:

أحدهما أن التخلـخل تباعد أجزاء الجسم بعضهـا عن بعض من غير أن

تتبـاين بالكليـة، بل يتخللهـا جسم لطيف أرق منهـا ومقـابله التكاثف وهو مذهب القدماء.

وأما التخلخل عند المشائين، فهو حصول مقدار أكبر فى المادة بعد زوال الأصغـر عنها دون انضمـام مقـدار آخر إلى الأول أو مادة. واحـتج المشاءون على مذهبهم بوجوه:

الأول أن المقدار عـرض حالّ فى المحل الذى لا مـقدار له ونسبـته إلى جميع المقادير نسـبة واحدة، فقبوله للمقـدار الكبير كقبوله للصغـير؛ وحينئذ يجوز أن يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شيء أو نقصانه.

وجوابه: أن الجـسم، على ما عـرفت، نفس المقدار غـير[1] الحالّ فى محل ليلزم ما ذكروه، بل هو جوهر قائم بذاته.

الثانى: أن القمقـمة الصياحة إذا ملئت ماء وأحكم صمـامها ووضعناها فى النار وتسخنت شـديدا فإنها تنشق وليس ذلك إلا لزيادة مـقدار الماء الذى فى القمقمة من غير أن يدخلها نار إذ ليس فيها مكان فاضى.

وأما الـذى ألجأها أن تدخل فى أضـيق موضع من شـأنها البـروز عنه، وكذلك الماء المخضـخض يزداد مقداره دون مداخله أجـزاء نارية وهوائية وهو بزيادة المقـدار بالتخلخل والانبـساط والتـبدد بسـبب الحركة، وهـى إن كانت طبيعـية كانت إلى جهـة واحدة دافعة للقـمقمة إليهـا، وليس كذا مع أن رفع القمقمـة أهون من شقها. وليست الحركة قسـرية لعدم القاسر هناك ولا مكان لقاسر فتعيّن أن تكون الحركة بالتخلخل.

---

(١) فى الأصل: الغير.

والجواب أن القدماء المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلأ القائلين بأن الجسم نفس المقدار يقولون بأن الحرارة من شأنها تفريق الأجزاء وتبديدها فالحرارة المسخّنة للماء لا بدّ وأن تحدث فى أجزائه ميلا إلى الافتراق وذلك الميل الذى يشق القمقمة فإذا الأجزاء إلى الافتراق ومانعها جسم القمقمة.

والميل ذو مدد والخلأ ممتنع وليس بين الأجزاء المائية المتفرقة جسم لطيف، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق وضرورة عدم الخلأ فتنشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

قوله: وأما ما يقال أنه يمصّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء.

أقول:

هذا هو الوجه الثالث، وتقريره إنّا إذا مصصنا القارورة مصّا بالغا ثم كببناها على الماء دخلها ودخول الماء للخلاء فى القارورة أو لتخلخل الهواء الذى كان فيها، والخلأ لما كان ممتنعا فهو للتخلخل.

فإن الماصّ يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لخلأ المكان، وهو محال. وهذه الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكب بعد المص فيدخلها الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها.

وأجاب القدماء المنكرون للخلاء والتخلخل بالمعنى الثانى: إنا نمنع صحة مصّ القارورة أو نفخها مع امتلائها ويزعمون أنه يجب دخول الهواء فى القارورة لبقاء فرجة أو مسام يغفل عنها الماصّ والنافخ أو يظن النافخ أنه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ إلا بقدر ما يعطى.

ولا يقال بأن النافخ فى القربة المجتمعة الأجزاء يعطى القربة هواء فيتسع فضاؤها[١] وتتباعد أجزاؤها[٢]، وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ من هواء القربة فتجتمع الأجزاء من غير أن يعطيها شيئا، فيجوز أن يكون فى القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشائين.

لأنّا نقول: إن الفرق بينهما أن القربة المجتمعة الأجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها ويباعد سطوحها وليس باطن الزجاج كذلك إذ لا يمكن أن يتسع أو يتضايق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها لضرورة عدم الخلأ فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شىء وينفخ فيها، فلا يدخل شىء ولا يلزم من دخول الهواء فى القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المصّ دخوله وخروجه فى القارورة لعدم المانع فى القربة ووجوده فى القارورة.

وأما التكاثف، أعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فليس علة الدخول التكاثف بل تسخّن هواء القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة إليه، ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسّر على الخروج، فقد يشاهد خروجه أحيانا كما يشاهد خروج الهواء فى الكيزان الضيقة الرأس المنغمسة فى الماء بالبقبقة؛ فإذا دخل الماء خلى له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج فيقاوم فى الموضع الضيّق ويضغطه، فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلى له المكان عند دخول الماء.

وكذلك إذا مصّت القارورة مصّا بالغا ونفخت انكسرت لتعاصى المدد ولا يتمكن المشاءون أن يثبتوا مذهبهم فى مسألة القارورة بمشاهدتهم الدخول فى النفخ والخروج بالمصّ، فإن ذلك يعسّر عليهم.

---

(١) فى الأصل: فضائها.

(٢) فى الأصل: أجزائها.

قوله: ويحدس أنه لو كان التخلخل متصوّرا.

أقول:

تقريره أنه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شىء إليه لزم تداخل الأجسام، فإن العالم لما كان كله ملأ فإذا زادت مقادير بزيادة بعض العناصر، كالماء وقت الطوفان، من غير انضمام شىء إليه من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير الأجسام نقصان مقادير أجسام أخرى بذاتها دون أسباب هناك يقتضى التكاثف فيتداخل الأجسام، وهو محال.

ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون انضمام شىء إليه لزم أن تكون مادة الخردلة تقبل مقادير السموات والأرض والعقل السليم يتفطن لبطلانه بأقل نظر.

قوله: ثم القمقمة الصياحة.

أقول:

إذا كان مقدار علة الشقّ هو زيادة المقدار فإن تقدم زيادة المقدار على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة القمقمة فتداخل المقداران الأصغر والأكبر؛ وإن تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فيفتقر إلى علة أخرى متقدمة عليه.

وحينئذ لا يحصل غرضكم من إثبات التخلخل وإن كان زيادة المقدار مع الشقّ فلا علية فبطلت الأقسام الثلاثة. فلا يتم استدلالكم على حصول التخلخل فى القارورة دون انضمام شىء.

والجواب: أن علة الشقّ هو زيادة المقدار.

قوله: فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشق، وحينئذ تجتمع زيادة المقدار مع صحّة القمقمة فيتداخل المقداران.

وجوابه: أن التقدم هاهنا هو تقدم عقلى لا زمانى، وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتى تداخل فإنه إنما يلزم ذلك إذا كان التقدم المذكور زمانيا.

لا يُقال: لو تقدم زيادة المقدار على الشقّ، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار إمكان الشقّ وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع إمكان اللاكون انشق إمكان التداخل وهو ممتنع. لأنّا نقول أن إمكان الشق لازم من ذاته، فيجتمع مع إمكان لا كونه.

وكما أن وجوب زيادة المقدار يتقدم على إمكان الشق بالذات دون لزوم تداخل؛ فكذلك هاهنا هو متقدم على ما هو معه، أعنى إمكان لا كون الشق المجتمع مع إمكان الكون من غير لزوم تداخل.

والقدماء المانعون لوجود الهيولى البسيطة والخلأ أيضًا، وهم القائلون أن الجسم نفس المقدار ويزعمون أن الحرارة من شأنها التفريق فإن الحرارة المسخّنة للماء تحدث فى أجزائه ميلا إلى الافتراق، وذلك الميل هو الذى يشقّ القمقمة، فعند ميل الأجزاء إلى التفريق وممانعة القمقمة له أن كانت لها قوة والميل ذو مدد.

والخلأ ممتنع مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء بين الأجزاء المائية، ويختص هذا الافتراق فى المتخلخلات من الماء والمائعات إذا تسخّنت ولو ضممنا أجزاؤها(١) لانضمّت ورجعت إلى المقدار الأول، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق مع ضرورة عدم الخلأ تنشقّ القمقمة.

---

(١) فى الأصل: أجزائها.

وحينئذ لا يلزم تقدم التفريق على الشقّ ليلزم التداخل بل اللازم منه تقدم علة الشقّ، أعنى الميل، لا تقدم تفريق الأجزاء والميل يتقدم على تفريق الأجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم على الشقّ بالذات.

وزيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لا يحدث دفعة بل قليلا قليلا إذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجب قسمتها إلى غير النهاية، فلا يحصل ذلك المقدار الزائد إلا بعد زيادات لا تتناهى، فيلزم أن يسبق التداخل الشقّ، وهو محال.

وإن قلتم أن المقدار الأكبر لم يحصل شيئا فشيئا بل بطل الأول دفعة، وحصل الثانى دفعة فحصول المقدار الأكبر فى المادة الأولى إن حصل دون انبساطها بالحركة، حتى أنه يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب، فيلزم وجود ذلك المقدار دون مادة، وهو محال.

فيبقى أن تكون المادة متحركة إلى الانبساط فى جميع أجزاء المقدار ولا تقع الحركة أن لا تنقسم فلا بد وأن يكون قبل الزيادات المقتضية للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.

فثبت أن الجسم نفس المقدار وإن مقادير العالم لا يمكن زيادتها ولا نقصانها أصلاً وليس لمادة الخردلة، كما ذكروا، استعداد قبول مقادير العالم بأسرها، كما زعم المشاءون وهذا مذهب الأقدمين، وهو الحق.

قوله: وما يقال: إن الجسم يحمل عليه أنه ممتد ومتقدر فيكون زائدا عليه ليس بكلام مستقيم.

أقول:

زعم المشاءون أن الجسم يصح أن يحمل عليه أنه ممتدّ ومقتدر فيلزم أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فإن الشيء لا يمكن حمله على نفسه.

وجوابه: أن قولهم: إن الجسم ممتدّ ومقتدر لا يلزم من صحة إطلاقه أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فإن الحقائق(١) الحكمية لا تبتنى على الإطلاقات لما يقع فيها من التجوزات فتأخذ فى ذهنك شيئية مع مقدار ثم تقول "الجسم شيء له مقدار" مع أن الشيئية ليست إلا نفس المقدار.

وإذا أطلق فى العرف "بعد بعيد" فلا يدلّ هذا الإطلاق على كون البعدية زائدة على مكان البعد؛ فإن إطلاق ذلك إنما هو على سبيل المجاز، كما يقال "جسم جسيم"، ويجوز أن يقال "الجسم ممتد"، أى له امتداد خاص فى جهة متعينة.

فالحاصل أن المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو فى جهة واحدة متعينة ونحو ذلك من الوجوه التى يحمل عليها هذا الإطلاق المجازى، فهذه المغالطات إنما لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة. ومن ظنّهم أن الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بأمر زائد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك وأن الامتياز بينهما بنفس المقدار كما مرّ تفصيله.

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

قال الشيخ:

حكومة

[فى أنّ هيولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه]

فإذا تبيّن لك من الفصل السابق، أن الجسم ليس إلا المقدار القائم بنفسه فليس شىء فى العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذى سمّوه "الهيولى". وليس فى نفسه شيئا متخصصا عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه.

وقولنا "موجود ما" أمر ذهنى كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشىء وعلى القاعدة التى قررناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار عقلى فإذا أضيف بالنسبة إلى الهيئة المتبدلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركبة يسمّى "هيولى" لها لا غير وهو جسم، فحسب.

أقول:

ظهر لك من التقرير السالف أن الجسم الطبيعى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شىء موجود يكون حقيقة ذاته أنه موجود فقط يقبل جميع المقادير والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سمّاه المشاءون "الهيولى"؛ وليس له فى ذاته تخصص فى الوجود بل تخصصه عندهم بالصورة الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكروه أنه "موجود ما" لا غير.

وأما جوهريته هو عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقولنا "موجود ما" إنما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الأعيان؛

وينتظم قياس وهو الهيولى أمر اعـتبارى، وكل ما هو كذا لا وجود له إلا فى الذهن.

فـالهيـولى لم يوجد إلا فى الذهـن وإذا لم يبق من رسم الهيـولى إلا الوجود وكل مـا هو وجود محض، فهو واجـب، فالهيولى واجـبة الوجود، وهو محال. فما سمّوه هيولى أمر عدمى لا حاصل له فى الوجود. وأما على التقرير الذى ذكرناه من رأى الأقدمين أن الجسـم نفس المقدار وجوهريته اعتبار عقلى، فـإذا قيس بالنسبـة إلى الهيئـات المتبدلة عليـه من الأعراض والأنواع الجوهرية الحاصلة منها المركبة فتسمّى "هيولى" لتلك الهيئة والأنواع المركبة لا غير، وهو فى ذاته جسم مقدارى فقط.

* * *

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[مباحث]

وهؤلاء بيّنوا أن الذى وضـعوه موجـودا وسمّـوه "هيولى" لا يتـصور وجوده دون الصور ولا الصور دونه. ثم ربما يحكمون بأن للصورة مدخلا فى وجود الهيـولى وكثيرا ما يـعوّلون فى كون الصورة علة ما للهـيولى بناء على عدم تصور خلوّها عنها. وذلك ليس بمـتين، فإنه يجوز أن يكون للشىء لازم لا يكون دونه ولا يلزم أن يكون ذلك علة.

ثم منهم من يبـيّن أن الهيولى لا يتـصور وجودها دون الصـورة، لأنها حينئـذ إما أن تكون منقسـمة، فيلزم جـسميـتها فـلا تكون مجردة، أو غـير

منقسمة، فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام، وهذا غير مستقيم. فإنها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

ومن جملة حججهم: أن الهيولى أن فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة إما أن تحصل فى جميع الأمكنة أو لا فى مكان، وهما ظاهرا البطلان، أو فى مكان مخصص، ولا مخصص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقائل أن يقول لهم: امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان، واستحالة الشيء لغيره لا تدلّ على استحالته فى نفسه وهذه وأمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره.

ويقرب مما سبق من حجتهم قولهم فى إثبات أن الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة، أنها إن تجردت عن الصورة إما أن تكون واحدة أو كثيرة. فالكثرة تستدعى مميزا، وذلك بالصورة والواحدة أن اتصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً. إذ لقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنما هى لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما أثبتنا أن ليس الجسم إلا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث فى الهيولى، إلا أن الغرض فى إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

ثم أثبتوا صورا أخرى فقالوا الجسم لا يخلو من كونه ممتنعا عليه القسمة

أو ممكنا، مع أن يقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة، أو أن يقبل هذه الأشياء بصعوبة فلا بد من صور أخرى تقتضى هذه الأشياء ويتخصص بها الجسم.

فلقائل أن يقول بأن هذه المختصات هى كيفيات إما فى العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وإما فى الأفلاك، فهيئات اخرى.

فإن قال: "إن الأعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر".

أجيب: بأن كون هذه الأمور التى سمّيتموها صورا، مقوّمة للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشىء غير خال عن أمر لا يدل على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض.

وإن كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم، فليس أيضًا من شرط المخصص أن يكون صورة وجوهرا. فإن أشخاص النوع اعترفتم بأنها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصصات، لما وجدت الأنواع وغيرها.

والطبائع النوعية اعترفتم بأنها أتم وجودا من الأجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصصات فإن كانت مخصصات الجسم صورا وجوهرا، لأجل أن الجسم لا يتصوّر دون مخصص فمخصصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، وليس كذا.

فيجوز أن يكون المخصص عرضا والعرض يكون من شرايط تحقق الجوهر، كما أن المخصصات فى الأنواع إعراض ولا يتصوّر تحقق النوع فى الأعيان إلا مع العوارض.

والذى يقال: "إن الحقيقة النوعية تحصل، ثم تتبعها العوارض" كلام

ضعيف، فإن الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلا، أن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض، فكان حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص، وهو محال. إذ لم تحصل إلا متشخصة والمطلق لا يقع فى الأعيان أصلاً.

وإن كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعية، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الإنسانية، فيجوز فرض إنسانية باقية على الإطلاق، كما حصلت أولا ثم لحقتها العوارض دون مميّز، إذ هذه العوارض التى يتشخّص بها أشخاص النوع، ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها وإلا اتفقت فى الكل، فهى إذاً من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، أى دون هذه العوارض، وليس كذا.

فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّما لوجوده بهذا المعنى، ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة، ثم تتبعها المميّزات المخصصات فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها المخصصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك مثله واقع فى الأنواع.

ثم العجب أن العقل إنما يقتضى الجسم لتعقله لإمكان نفسه على ما قالوا وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم وكذا تعقل الإمكان، فإن تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، لأنهما أن كانا واحدا، كان اقتضاؤهما[1] واحدا، وليس كذا.

فإذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الإمكان، فهما زائدان على ماهيته، عرضيان له عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل فى حقيقة الشىء، فالأولى أن لا يدخله الإمكان والوجوب فضلا عن تعقلهما.

(١) فى الأصل: اقتضائهما.

فإذا كان تعـقلهما عرضيا وباعـتبار ذينك حصل جوهر مـفارق وجوهر آخر جـسمانى وجـوهر مفارق آخر غـير جسـمانى، فصحّ أن الأعـراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط.

وليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء. ثم الاستعداد المسـتـدعى للنفس الذى للـبدن ألـيس لأجل المزاج، وهو عـرض، وهو من شرائط[1] حصـول النفس؟ والنفوس بعـد المفارقة أليـست تتخـصص وتمتاز بعضهـا عن بعض بالأعراض؟ فصحّ أن من مخصصـات الجواهر الأعراض، والتخصص بها شرط وجود الحقائق[2] النوعية.

والعجب أنهم جوّزوا أن تكـون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعـدمها، شرطا لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة، فلم لا يجوز أن يكون وجوده علة أو شرطا لوجـوده؟ وهل كان مقوّم الوجود إلا ما له مـدخل ما فى وجود الشيء؟ وقـد اعترفـوا بأن المستـدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهى من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الأغاليط لزم بعضـه من استعـمال الألفاظ على مـعان مخـتلفة، كلفظ الصورة وغـيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حـجة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

ومنهم من احتج بـأن فى الماء والنار ونحوهما أمـورا تغيّر جـواب "ما هو؟" فتكون صورا، فإن الأعراض لا تغيـر جواب "ما هو؟" وهو كلام غير متين. فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسى، ما حصل فيه إلا هيئات وأعراض،

---

(١) فى الأصل: شرايط.

(٢) فى الأصل: الحقايق.

ولا يقال إنه خشب عند السؤال عن أنه "ما هو؟" بل يقال إنه كرسى. والدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر وليس فيه إلا الهيئات التى باعتبارها صار دما.

وإذا سئل عن أشخاصه أنها "ما هى؟" لا يجاب بأنها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنه "ما هو؟" لا يجاب بأنه طين أو حجارة، بل إنه بيت.

فالأعراض مغيّرة جواب "ما هو؟" والحقائق غير[1] البسيطة إنما هى بحسب التركيبات. والأسامى والبسائط[2] لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب "ما هو؟" ببعض الأجزاء. والأنواع المركبة الضابطة فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتى يغيّرها جواب "ما هو؟"

ومن حججهم أن هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط. فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما لا يلزم أن يكون جوهر، فالكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر والهيئات التى بها الكرسوية جزء الكرسى، ولا يلزم أن تكون جوهرا.

بل الجوهر الذى هو من جميع جهاته جوهر يكون جميع أجزائه جوهرا، فإن نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرا، إن كان له جزء.

والماء والهواء من الذى سلّم أنها جواهر محضة، بل من حيث جسميتها

(١) فى الأصل: الغير.

(٢) فى الأصل: البسايط.

جواهر، وخصوص المائية والهوائيـة بالأعراض، فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

ثم قولهم "الصـورة مقومة للجـوهر، فتكون جوهرا وجـوهرية الصور كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم

استـغناء المحل عنها هوائهـا مقومـة للمحل" فقـولنا "الصورة مقـومة للجوهر"، فتكـون جوهرا كأنّا قلنا "الصورة مقـومة للجوهر فتكون مـقومة للجوهر".

فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر والصورة لا نعنى لها إلا كل حقـيقة بسـيطة نوعيـة، كانت جوهرية أو عـرضيـة فى هذا الكتاب. وليس فى العناصر شىء سوى الجسمية والهـيئات لا غير وإذا اندفعت الصور التى أثبتوها وقالوا أنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتدّ وتضعف.

أقول:

لما ذكر المـشاءون الحجّـة على أن الجسم مـركب من الهيـولى البسـيطة والصور الجســمانية والنوعيـة، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليـهم. ذكروا بعد ذلك أن ذلك الذى سمّـوه "هيولى بسيطة" لا يتصـوّر وجوده دون الصورة، ولا الصورة دون الهيولى بالتقرير المذكور فى كتبهم.

وربما حكموا أن للصورة مدخلا فى وجود الهيولى بناء على أن الصورة علة للهيولى لعـدم تصوّر خلوّها عنها وتقوّم الصورة بوجـود الهيولى، وهذا ليس بصحيح. إذ امتناع الخلوّ عنها غير دال على تقوّمها بها.

ولو كان امتناع الخلوّ عن الشىء يقتـضى أن يكون علة له مقوّما لوجوده

لوجب أن تكون الأعـراض اللازمـة، كـالزوايا الثلاث لـلمثلث والـزوجيـة للأربعـة، وهى التى يمـتنع انفكاكـهـا عن مـوضوعـاتهـا مـقوّمـة لوجـود موضوعاتها، وليس الأمر كذلك.

فإن اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالّة فيها غـير مستغنية عنها مع أنها ليست علة لوجـودها ولا مقـوّمة له. ثم إن الحـجة المذكـورة متـوجهة فى المـقدار والوضع.

فنقول: الهـيولى والجسم لو تجـرّد كل منهمـا عن المقدار أو الوضع مع جواز الإشارة إليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكانت مجردة، هذا خلف.

وإن لم تجز الإشـارة إليه ثم حصل لـها مقـدار ووضع، فحصـولها فى جـميع الأمكنة، أو لا فـى شىء منها، مـحال. وفـى البعض دون البـعض ترجيح من غير مرجح، كما ذكرتم فى الصورة.

قوله: ثم منهم من بيّن أن الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة.

أقول:

تقريره أنه لو تجردت الهيولى عن الـصورة فلا يخلو إما أن ينقسم أو لا ينقسم؛ فـإن انقسـمت، فهى جسـم ذو مقدار فـلا تكون مجـردة وفرضناها كذلك، هذا خلف وإن لم تنقسم، فعـدم ذلك الانقسام أن كان لذاتها لزم أن لا يقبل الانقسـام أصلاً، وإن كان لغيـرها فذلك الغير هو الصـور وتوابعها، وفرضناها مجردة.

والجواب: أنّا نختار أنها لا تنقسم، أنه يكون ذلك لذاتهـا فيمتنع عليها الانقسام.

قلنا: يجوز أن يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط، كما أن فرض الزوايا فى السطح دون الخط محال ولا يصحّ أن يورد هذا فى الصور النوعية بان نقول: لو تجرد الجسم عنها فإما أن يقبل الانقسام والتشكل بسهولة أو بعسر أو لا يقبلهما، وإنما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا يتصوّر عليه غيره، وحينئذ يجب عمومه.

فإذا أورد عليه أن عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، أعنى خلوّه عن الكيفيتين الانفعاليتين، أو أن قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو إما الصورة الفلكية أو الصلابة، فلا يصحّ هذا، فإن الصور النوعية لا تفيد المقدار والشكل وإلا لاستوى مقدار الكل والجزء وكذا مقادير أشخاص النوع الواحد، وليس. بل الواهب لجميع الصور والأعراض هو المفارق على ما يأتى ذكره.

قوله: ومن جملة حججهم أن الهيولى أن فرضت مجردة.

أقول:

هذه حجّة ثالثة احتجّ بها المشاءون فى أن الهيولى لا يمكن خلوّها عن الصورة الجرمية وتقريرها أن الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار إليها، ثم فرض حصول الصورة فيها فإما أن لا تحصل فى حيّز أصلاً، أو تحصل فى جميعها، وهما ظاهرا البطلان أو يحصل فى حيّز دون حيّز، وهو ترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

ولقائل أن يقول: إنه يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا أن يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى

مجـردة خاليـة عن الصورة، فيكون امـتناع حصـولها فى مكان خـاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرّد.

والذى يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجرّدة لا يتصوّر عليها بعد ذلك أن تلبس الصـورة الجسمانية لعدم المخصص بمكان دون غـيره وامـتناع الشيء لغيـره لا يدلّ على امـتناعه فى ذاته، وهذه من جـملة المغالطات اللازمة من إهمال الاعتبارات التى تلحق الشيء لذاته ولغيره.

قوله: ويقرب مما سـبق من حجتهم قولهم فى إثبـات الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة أنها أن تجرّدت إما أن تكون واحدة أو كثيرة.

أقول:

هذه حـجّة رابعـة احتج بهـا المعلم الأول وأتباعـه على أن الهيـولى لا تتجرد عن الـصورة الجرمية. وبيـانها: أنها لو تجردت لا يمكن تكـثّرها لعدم المميـز الذى إنما يكون بالصـور وتوابعهـا، وإن كانت واحـدة فتلك الـصورة الواحدة أن اتصفت به الهيولى فيكون ذلك الاتصاف بهـا لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية.

ولقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلـية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامهـا لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار الجرمى ولا يدلّ على عدم تجرد الهـيولى عن الصورة الجرمية مطلقـا، بل بشرط لبس الصورة بعد التجرد عنها. فإنه لو قال قائل: يجوز أن يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أخرى، لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه إلا إذا أراد أنه إذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض الآخر مع أن طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان فى الهيولى تكثّر وانقسام دون الصورة، وهو محال.

ولما ظهر بالبراهين القطعية أن الجسم ليس إلا نفس المقدار لا غير استغنينا عن البحث المفصل فى الهيولى والصورة على الوجه الذى ذكروه، إلا أن الغرض من ذكر هذه الحجج بيان ما فيها من السهو والغلط.

قوله: ثم أثبتوا صورا أخرى.

أقول:

إن جماعة المشائين أثبتوا صورا أخرى غير الجرمية تسمّى "صورا نوعية"، وبيان ذلك أن الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود إلا بانضمام ما ينوّعه ويقوّمه فإن الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية فإما أن يقبل حينئذ الانفصال والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر، أو لا يقبلهما، والتوالى باطلة فكذا المقدم واللزوم بيّن.

وأما بيان بطلان التوالى أن التالى أن صدق ووجد جسم مطلق بلا صورة نوعية فإما أن يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل أو لا يكون.

والأول، أن كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة، فهو الماء والهواء، وإن كان بعسر، فهو الأرض والحجر.

والثانى، وهو الذى لا يكون مستعدا لذلك، كالأفلاك والكواكب. ثم إن الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه الأقسام لذاته أنه لم يقتضيه لذاته، فإما أن لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم بأحد الأقسام المذكورة، فمحال. إذ كل ممكن لا بدّ له من مرجّح وإن اقتضاه لغيره، فذلك المغاير للجسم المطلق أن كان مقارنا له، فهو الصور النوعية وإن لم يكن مقارنا للجسم، فالأمر الخارجى يكون قد أفاد الجسم نفس الاستعداد أو عدمه دون أن يفيده أمرا يحصل به ذلك، وذلك محال.

فالهيولى لا توجد متخصصة إلا بصورة نوعية توجب الاختصاص بأحد الأقسام الثلاثة. فالمخصصات الأول، كصورة الفلكية والهوائية وغيرهما، مقوّمات لوجود الهيولى، إذ لو قومت حقيقتها لما أمكن تعقلها دونها فهى مقومة لوجودها، أى لا تحصل فى الوجود إلا مقارنة لها. والمخصصات الثوانى، فهى كقبول الانقسام والتشكل، وتركه بسهولة أو بعسر، أو عدم ذلك، فإنها تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصصه، فإنها استعدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد.

ولقائل أن يقول أن الكلام عائد فى هذه المخصصات، أنها إن اقتضتها الجسمية المطلقة لزم تساويها فى الكل، والتالى باطل، فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالى ظاهرا، لأنّا نقول: الإيراد متوجه صحيح ونحن لا ندعى أن الجسم لذاته يقتضيها بل الحق أن المفيد هو الفاعل الخارج بعين هذه الحجّة.

ولا يقال: إن قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم ذلك يفيدها الفاعل الخارجى أو لا ولا يفتقر إلى الصور النوعية، لأنّا نقول: إن تلك الأشياء استعدادات محضة ليست طبائع[1] محصلة قائمة بنفسها تتقوم به الأنواع المحصلة، بل هى أمور عارضة تابعة لتلك الأمور المحصلة القائمة بها أنواع الأجسام. إذ المفيد الخارجى لا يفيد نفس الاستعداد، بل يفيد أمرا يتبعه استعداد وهى صور نوعية.

فالمفيد الخارجى يفيد مواد هذه الأنواع مزاجا يستعد به لقبول صور أخرى، كما يفيد الهواء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية. فالاستعدادات، وإن أفادها الفاعل الخارجى فهى لا تفاد إلا بواسطة

(١) فى الأصل: طبايع.

صورة الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعدادات التابعة لصور الأنواع، هذا على ما يقولون.

ولقائل أن يقول: إن هذه الخصوصيات الأولى المذكورة أنها صور نوعية كيفيات وهى فى العناصر الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وأما فى الأفلاك فهيئات وعوارض أخرى، ولا يقال بأن هذه الهيئات المذكورة أعراض والأعراض غير مقوّمة للجواهر. وأما الصور النوعية فهى جواهر فيجوز تقويمها للجواهر الجسمانية.

فيقال فى الجواب: إن هذه الأشياء التى سمّيتموها "صورا نوعية" جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر، إن كان علة جوهريتها أن الجسم لا يجوز أن يخلوا عن بعضها، فعدم خلوّ الشىء عن أمر غير ذلك على تقويم ذلك الأمر له، فإن اللوازم العرضية لا تخلو عنها ملزوماتها مع إنها غير مقومة؛ فإن الأجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع أنها أعراض عندكم.

فإن قالوا: إنما كانت أعراضا لأنها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم: فهكذا يجب أن تقولوا فى الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها، فكما لا يخلو الجسم عن الصورة وبدلها فكذا لا يخلوا عن شكل وبدله؛ ومقدار وبدله، وإن استدلوا على جوهرية الصور النوعية وتقويمها للجسم بكونها مخصصات لوجود الجسم المطلق، ولذلك تكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة.

فنقول لهم ليس من شرط كل مخصص أن يكون صورة وجوهرا، فإن الطبيعة النوعية أتمّ تحصيلا من الجنسية، فيجب أن تكون مخصصات الأنواع

الجوهرية، كالإنسانية، صورا جوهرية إذ لا يصلح تقررها وتخصصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للأجناس.

فإن قلتم بأن مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص النوعى، وإن كان التخصيص بها.

فيقال لكم: إن صور الأجسام تابعة للماهية الجسمية، مع أن بها تخصصها وكل ما ذكرتم فى الطبيعة النوعية من تمامها. وإن مخصصات الأنواع عارضة عن أسباب خارجة لا يتقوم بها النوع، يمكن أن يقال مثله فى الجسم فإن المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالأجسام والهيوليات بأسباب خارجة، وهى إن كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها.

وقولكم: إن مخصصات الأنواع لا تقوم وجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى.

فيقال: إن استدلالكم بأن الصور مقومة لوجود الهيولى بتخصصها بها فيلزم مثله فى مخصصات الأنواع التى هى أعراض لا يمكن وجود النوع فى الأعيان إلا بها، فظهر أن المخصص يجوز أن يكون عرضا، وهو من شرط تحقق الجوهر.

وقولهم: إن الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض ليس بشيء إذ الطبيعة النوعية، كالإنسانية، إن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض لزم أن تحصل إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص بعد ذلك، وهو ظاهر الفساد إذ المطلق لا يقع فى الأعيان ولا تحصل الإنسانية إلا متشخصة وإن كانت العوارض ليست بشرائط[1] التحقق الطبيعة النوعية، وكان الذى يمتاز به كل شخص

(١) فى الأصل: شرايط.

من أشخاص الإنسان ليس لازما لحقيقتـه النوعية وكان يجوز لنا فرض إنسانية باقية على الإطلاق حاصلة أولا دون مميّز، ثم لحقها العوارض بعد ذلك؛ فإن العوارض التى يخصص بها أشـخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقـيقة النوعية ولا لوازمهـا، وإلا لوجب اتفاقـها فى الكل، وليـس كذا، فيكون مـن فاعل خارجى.

فإذا كانـت الطبيعة النوعـية مستـغنية عنها كان لنا فـرض وجودها دون الأعـراض، وذلك محـال. فالحق أن العـرض شـرط وجود الجـوهر ومقـوّم لوجوده بالمعنى الذى ذكرناه.

فاذا جوّزتم حصول إنسانية مطلقة ثم تتبـعها المميّزات المخصصة فجوّزوا حصول جسمـية مطلقة ثم تتبعها المخصصـات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله فى الأنواع من غير تفاوت.

ثم الذى يدل على أنه يـجوز أن يكـون العرض شـرط وجـود الجـوهر حكمهم أن العقل إنما يقـتضى الجسم لأنه يتعقل إمكان نفســه، وإمكان نفسه وتعقل الإمكان عرضـان، إذ تعقل الإمكان غير تعـقل الوجوب، وإلا لاتّحد اقتضاهما، وليس كذا.

ولما كان تعقل الوجوب غير تعـقل الإمكان مع إنهما زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجـود غير داخل فى حقيقة الشىء، فالأول أن لا يدخل الإمكان والوجـوب فيه على مـا سبق بيـانه، فضـلا عن دخول تعقلهما.

فإذا ظهـر أن تعقلهـما عرض، وحـصل باعتـبار ذلك جـوهر روحانى وجوهر جسمانى، فالأعراض لا محـالة لها مدخل فى وجود الجواهر العقلية

والجسمية بضرب من العلية، أو الاشتراط، وفى الحقيقة ليس مقوّم الوجود إلا الذى له مدخل ما فى وجود الشيء لا غير.

ثم الذى يدلّ على كـون الأعراض لهـا مدخل فى وجـود الجواهر وإن الاسـتعداد المستـدعى لحدوث النفس الناطقـة وتعلقها بـالبدن، إنما هو المزاج البدنى وهو عرض حالّ فى الروح مع أنه من شـرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس إنما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالأعراض.

فإن الأعراض يجـوز أن تكون من مخصصات الجواهر وأن التـخصيص بها شـرط وجود الحـقائق النوعـية. ثم العـجب من هؤلاء المشائين القـائلين بجـوهرية الصور، وأن الجـوهر لا يتـقوّم وجـوده وذاته إلا بالجوهر، كـيف جوّزوا كون الحرارة مبطلة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها.

فإذا جاز أن يكون عدم العـرض شرطا فى وجود الجوهر وعلة له، فلم مـا جاز أن يكون وجـوده علة أو شـرطا لوجود الجـواهر؟ وهل كـان مقـوّم الوجود إلا ما له مـدخل ما فى وجود الشيء، فحسب؟ وهم قد اعـترفوا أن المستدعى لوجـود الصور الهوائية، إنما هى الحـرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة.

فهـذه المغالطة وما يناسـبها إنما لزم من استـعمال الألفـاظ على المعانى المختـلفة المسـتعـملة عند المشائين بمـعنى الجوهر المقـوّم، وعند الأوائل بمعنى الأعراض، فإن عندهم كل مـا حل فى محل فهو عرض، وكـيف كان سواء قوّم وجود المحل أو لم يقـوّم؟ ومراده بغيرها كالـهيولى مثلا، المسـتعمل عند الأوائل بمعنى الجسم من حيث إنه قابل لأشياء أخـرى ويستعمل عند المتأخرين

والجسمية بضرب من العلية، أو الاشتراط، وفى الحقيقة ليس مقوّم الوجود إلا الذى له مدخل ما فى وجود الشيء لا غير.

ثم الذى يدلّ على كون الأعراض لها مدخل فى وجود الجواهر وإن الاستعداد المستدعى لحدوث النفس الناطقة وتعلقها بالبدن، إنما هو المزاج البدنى وهو عرض حالّ فى الروح مع أنه من شرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس إنما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالأعراض.

فإن الأعراض يجوز أن تكون من مخصصات الجواهر وأن التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية الصور، وأن الجوهر لا يتقوّم وجوده وذاته إلا بالجوهر، كيف جوّزوا كون الحرارة مبطلة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها.

فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطا فى وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز أن يكون وجوده علة أو شرطا لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء، فحسب؟ وهم قد اعترفوا أن المستدعى لوجود الصور الهوائية، إنما هى الحرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة.

فهذه المغالطة وما يناسبها إنما لزم من استعمال الألفاظ على المعانى المختلفة المستعملة عند المشائين بمعنى الجوهر المقوّم، وعند الأوائل بمعنى الأعراض، فإن عندهم كل ما حل فى محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوّم وجود المحل أو لم يقوّم؟ ومراده بغيرها كالهيولى مثلا، المستعمل عند الأوائل بمعنى الجسم من حيث إنه قابل لأشياء أخرى ويستعمل عند المتأخرين

بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء للجسم، أو يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة بثبوتها إلى تلك المسألة، وإن ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بأن فى الماء والنار ونحوهما أمورا يغيّر جواب "ما هو؟"

أقول:

زعم جماعة المشائين أن كل ما غيّر جواب "ما هو؟" فهو جوهر، وكل ما لم يغيّر جواب "ما هو؟" فليس بجوهر. والصور مغيّرة لجواب "ما هو؟" فيكون جوهرا.

فيقال لهم "إن بعض الأعراض مغيرة لجواب ما هو؟" عند تبدلها فتكون صورا؛ فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسى، أو الحديد السيف، فإنه لم يحصل منهما إلا أعراض وهيئات، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ"ما هو؟" بأنه خشب أو حديد، بل يقال أنه كرسى أو سيف.

وكذلك الدم محفوظ فيه صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه إلا أعراض وهيئات باعتبارها صار دما. ومع ذلك إذا سئل عنها بـ "ما هو؟" لا يقال انها عناصر أو أركان أو أسطقسات، بل يقال انها دم وكذلك لا يجاب عن البيت بما هو إنه حجارة أو طين أو خشب أو غير ذلك بل يقال أنها بيت.

وإذا عمل من الأبريشم والقطن والكتان ثوب وسئل عنه بـ "ما هو؟" فلا يقال إنه أبريشم أو قطن أو كتان، بل إنه ثوب مع أنه لم يحدث فيه إلا أعراض مخصوصة من الفتل والنسج وغيرهما، وأمثال ذلك كثير.

فظهر أن من الأعراض ما هو مغـير لجواب "ما هو؟" عند حدوثه. ثم إنكم لم تذكروا فى تعريـف الجوهر أنه الذى يتبدل بتبـدله جواب "ما هو؟" والعرض هو الذى لا يتبدل.

بل عرفتم الجـوهر بالموجود لا فى موضوع والعرض بالموجود فـيه وكان معنى "الموجـود فيه" الموضوع افتـقار الشىء[1] إلى الحلول فى المحل المتقوّم دونه والمسـتغنى بـذاته عن حلول ذلك الشىء[1]، والجـوهر لا يكون مـحله مستغنى عنه، بل هو مقوّم لوجوده دون ماهيته؛ فإن الحالّ لا يقوم المحل، إذ لا يفتقر المحل فى تعقله إلى تعقل الحالّ.

فالتـقوّم هو تقوّم الوجود، فـيرجع البحث إلى أن حاجـة المحل إلى ما يحله من الصور واستغنائه عن الأعراض الحالّة فيه إن كان لأجل التخصص أو عدم الخلوّ؛ فقـد عرفت أن بعض الأعراض يشارك الـصور فى ذلك وإن كان أن الصور تتبدل بتبدلها جـواب "ما هو؟" فبعض الأعراض كذلك. فيلزم أن يسمّوا الكل صورا جوهرية، أو الكل أعراضا.

والحق أن الأعراض مغيّرة لجواب "ما هو؟" والحقائق[2] المركبة إنما هى بحسب التركيبات والاسامى، على مـا عرفته. وأما الحقائق[2] البسيطة، فلا أجزاء لهـا مختلفة ليـتغيّـر فيها جـواب "ما هو؟" عند تغيّـر بعض الأجزاء والضابط فى حصـول الأنواع المركبة اجتماع جملـة من الأعراض المشهورة لا غير، فلا يلتفت إلى ما عداها حتى يتغيّر بها جواب "ما هو؟".

قوله: ومن حججهم أن هذه الصور جزء الجوهر.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

(٢) فى الأصل: الحقايق.

أقول:

زعم المشاءون أن الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية إذا تبدلت بتبدل شيء هى الصورة لزم أن يكون ذلك الشيء، أعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر.

والجواب: أنكم إن اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجوه أنه جوهر فهو مسلّم. وإن أردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع، إذ الأبيض يحمل عليه أنه جوهر مع أنه ليس بجوهر من جميع الوجوه فإن البياض يدخل فى مفهوم الأبيض وليس بجزء من حيث إنه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث إنه أبيض.

وكذلك الكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر مع أن الهيئات التى بها الكرسوية جزء للكرسى ولا يلزم أن يكون جوهرا، وإنما الجوهر الذى هو من جميع الوجوه، هو نفس كون جميع أجزائه جوهرا إن كان له جزء.

ثم الماء والهواء وغيرهما من الأركان والأفلاك من الذى سلّم أنها جواهر محضة، بل هى مركبة من جوهر وعرض فهى من حيث إنها أجسام جواهر ومن حيث خصوص المائية والهوائية أعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعه جوهرا، بل لأجل أحد الجزءين الذى هو الجسمية. فالأجسام ليست نفس الجوهرية، بل هى جواهر مع أعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقوّمة للجوهر.

أقول:

قولهم: إن الصورة مقوّمة للجوهر فيكون جوهرا، فيه نظر من قبل أن

جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا فى موضوع، ومعنى كونها "لا فى موضوع" هو عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها معناه أنها مقوّمة للمحل فيكون إذا قلنا: إن الصورة مقوّمة للجوهر، فيكون جوهرا، كأنا قلنا: إن الصورة مقوّمة للجوهر فتكون مقوّمة للجوهر، فهو هدر. فثبت أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجواهر.

ونحن لا نعنى بالصورة إلا كل حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية أو عرضية فى هذا الكتاب دون المعنى الذى يذكره المشاءون، وليس فى الأجسام العنصرية سوى الجسمية والهيئات العرضية لا غير.

وإذا اندفعت الصور الجسمية والنوعية التى ذكر المشاءون أنها جواهر ثابتة فى الأعيان غير محسوسة فتبقى الكيفيات الأربع المحسوسة، أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهى التى تشتد وتضعف.

قال الشيخ:

واعلم أن من قال: "إن الحرارة إذا اشتدت فتغيّرها فى نفسها ليس بعارض فيكون بفضل"، أخطأ. فإن الحرارة ما تغيّرت بل محلها بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها فليس بفصل فإن جواب "ما هو؟" لا يتغيّر فيها ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص.

والماهية العقلية تعمّ ذوات أشخاصها التامة والناقصة على أن من التغيّر ما يؤدى إلى تبدل الماهية وكلام المشائين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشد حيوانية من غيره، وقد حدوا الحيوان بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة".

ثم الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسه اكثر، لا شك أن الحساسية والمتحركية فيه أتمّ فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتمّ منه. وقولهم أنه لا يقال أن هذا أشد مائية فى ذلك، ونحوها، كله بناء على التجوّزات العرفية فإذا منعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، تبيّن وهن هذا الكلام.

ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصص به كل واحد من العناصر من الهيئات وأن ليس فيها إلا ما يحسّ. والمشاءون أثبتوا فى الأشياء المتشخصة أمورا لا تحسّ ولا تعقل بخصوصها حتى تصير الحقائق[1]، بعد أن علمت مجهولة. والحق مع الأقدمين فى هذه المسألة.

أقول:

اعلم أن أصحاب المعلم الأول زعموا أن كل اشتداد، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيرها، إنما يكون ببطلانها حصول سواد آخر أشدّ منه وكذا بياض أشد من الأول والاختلاف بين الشديد والضعيف إنما هو بالنوع.

واحتجوا بأن السواد والحرارة وغيرهما إذا اشتد، فالتغير الحاصل، فى السواد مثلا، ليس بعارض وإلا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد والحرارة فيكون التغيير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذى بين السواد الشديد والضعيف نوعى، وهذا غلط.

فإن السواد لم يتغيّر وإنما المتغيّر هو المحل بتوارد أشخاص السواد عليه. ثم الأشخاص المتواردة على المحل ليس المميز بينها فصلا ذاتيا فإن الشدة

(١) فى الأصل: الحقايق.

والضعف لا يتغير فيهمـا جواب "ما هو؟" ولا عرضيا خارجا، وإلا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد، وليس كذلك.

فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات السواد إذ ليس فى الأعيان كمـالية وسواد، بل هما طبيعـة واحدة وحينئذ لا يكون هذا السواد أشدّ من ذلك السواد بشىء يزيد على الأسودية، بل هو نفس السواد.

وإذا قلنا: إن السواد الفـلانى اشدّ، فليس معناه أن يبقى بعـينه ويشتدّ، بل يبطل السـواد الأول الضعيف ويحـصل من المفارق سـواد أشدّ منه، إذ لو كان السواد الـضعيف إنما يشتدّ لانـضمام شىء آخر إليه، فـإن لم يكن سوادا فليسـت الشدة فى نفس السـواد والمفروض خلافـه وإن كان سـوادا فاجـتمع سوادان فى محل واحد دون مميز، وذلك محال. ثم لا يكون أحدهما أشدّ.

قوله: والماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها.

أقول:

مما احتجّ به المشـاءون على أن اختلاف الشـدّة والضعف نوعى أن ذات الشىء إن كـانت هى الزائدة فليـست الناقصـة والمتوسـطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشىء بل هو نوع آخر.

وكذا إذا كـان ذات الشىء هى الناقصـة أو المتوسطة فليـس الآخر نفس ذلك الشىء، بل هو نوع آخر وهذا إنما يتمشى فى الذات الواحدة الشخصية. وأما فى النوع الواحـد الكلى العقلى فـلا، فإن للخصم أن يقـول: إن الماهية العقلية النوعية ليسـت واحدة من الثلاثة بل النوع إنما هو الكلى الجامع للثلاثة ولا يشترط فى الأنواع ما يختص بكل واحد واحد. فإن الإنسانية ليست نفس

زيد ولا عـمرو ولا مـحـمـد ولا الذكر ولا الانثـى، بل النوع هو الذى يعمّ الكل.

ومنشأ الغلط إما وقع لهم من أخـذ الكلى مكان الجزئى، والذى ذكروه من اختلاف الأنواع بسبب الشدّة والضعف يتوجه فى المقدار، فإنهم منعوا فى الشدّة والضعف دون الزيادة والنقـصان والمساوات فيه فـإنها وإن امتنعت على الذات الشخصية فغير ممتنعة على النوع الكلى المقدارى.

فيقـول القائل: كما جوّزتم امـتياز السواد الشديد عن الضـعيف بفصل ذاتى دون العـرضى، فجـوزوا مثله فى المـقدار، فـإن الزائد منه لم يزد على الناقص بعرضى وإلا لم تكن الزيادة فى نفس المقدار فهو بفصل ذاتى.

وحـينئذ يـلزم أن تكون الزيادة فى نفس المقـدار، فهـو بفـصل ذاتى، وحينئذ يلزم أن يكون كل مقـدار كبير نوعا وصغيـر نوعا ولا يقولون به، فإن الذى يمتـاز به أحد المقدارين يسـاوى الحقيـقة المقدارية، فـلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار.

فالمفروض فـصلا مقسـما للطبيعـة المقدارية عرضى له فاخـتلاف الشدة والضعف، إن كان اختلافهـما نوعا لزم أن يكون اختلاف الزائد والناقص فى المقدار نوعيا لاستواء الحجـة، وليس كذلك فى الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف فى الشدة والضعف نوعيا.

ويجـوز أن يتأدى السلوك فى الاشـتـداد والضعف إلى واسطة تخـالف الطرفين، كـالحمرة بين السـواد والبياض، فـإنها ليست بسـواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والـضعف مراتب منحصرة من أول الشروع وآخره.

فإذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع فى نوع آخر، كالحمرة، وإلى هذا أشار الشيخ بقـوله على أن من التغيير ما يؤدى إلى تبدل الماهية، فافهمه.

قوله: وكلام المشائين فى الأشدّ والأضعف مبنى على التحكم.

أقول:

كلام المشـائين فى الأشد والأضعف وقـبول بعض المقولات لهـما دون البعض ليس بمتـين، ولا هو ببرهان. بل أكثره مبنى علـى التحكمات الإرادية والاصطلاحات العرفية فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وإنما لم يقـبل الاشتداد والـضعف، لأنها لا تضـاد فيهـا، ومن شرط الاشتداد والضعف أن يكون بين الضدين.

وزعم بعضهم أن عـدم وقوع التشكك فيها لامتنـاع الاشتداد والضعف وهو ضعـيف، إذ ليس جمـيع أنواع التشكك بالـشدة والضعف؛ فـإنه يكون بالتقدم والتأخر والأولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف. ثم يقسمون الجـواهر إلى أولى، وهى أشـخـاص وإلى ثـوان، هى الأنواع وثوالث، هى الأجناس.

ويقولون أن الأشخاص أولى بالجـوهرية من الأنواع إذ بها عرف الجوهر بالموجود لا فى موضـوع إذ عرف ذلك من الأشخاص وسـبقت التسمـية لها بذلك، فهى أحق بالمعنى الذى لأجله سميّت بالجوهرية.

وكذا المفارقات أولى بالجوهرية من غيرها لسبقها بالوجود والأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس، لأنها أقرب إلى التحصيل وأتم فى ذاتها وفى جواب "ما هو؟" من الجنسية.

ويردّ عليهم أن الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوزون أن يكون بعض الجواهر أولى بالجوهر من الآخر والأولى والأخرى مما يقع به التشكيك. وأما أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف، لأنهما إنما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والبياض والجوهر لا ضد له لانه ليس فيه ما هو أولى بالجوهرية من الآخر ولا أشد منه.

والجواب: أنهم يسلّمون أن الوجود الواجبى والعلى أتم من الوجود المعلولى وأشد لأنه ليس قائما بماهيته بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام أتم فى ذاته مما لا يستقل بذلك.

ووجود العلة أتم من وجود المعلول فهى أشد، فإنه لا يعنى بالشدة القدرة على الممانعة، بل ما هو أتم وأكمل من غيره وبالأضعف الأنقص ومع ذلك فليس الوجود الواجبى والعلى ضدين لما يقابلهما من الوجود الإمكانى والمعلولى إذ لا تعاقب فيهما على موضوع واحد، إذ لا موضوع للوجود الواجبى وموضوع الوجود العلى غير الوجود المعلول، فسقط احتجاجهم.

ثم الذى يدلّ على أن الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

الأول: أن الحيوان الجوهرى حدّوه بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة" فالحساسية والمتحركية لما كانتا جزءا من الحد فالذى له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالإنسان أشد وأقوى مما للبعوضة

ثم النفس قد تكون فى بعضهم أقوى على الإحساس والتحريك من البعض الآخر، ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى الكل فى التحريك والإحساس وليس.

وحد الحيوانية والإنسانية وغـيرهما من الجواهر، وإن تساوى بالنسبة إلى الأفراد فلا يقـتضى ذلك أن لا يكون بعض الحيوان أشد من الآخـر فالجواهر فيها أشدية وأضعفية سواء جاز إطلاق ذلك فى اللغة أو لم يجز.

الثانى، أنـهم سلّموا أن الجواهر العـقلية أتم قـواما وأكمـل تجوهرا من الصور الجوهـرية المنطبعة فى الجسم والذهن، إذ يصـدق عليها أنها مـاهية لو وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع بهذا عرّفوا الجوهر فقد أثبتوا أن بين الجواهر تمامية وكمالية، وهو معنى الشدة التى منعوا أن تكون فى الجواهر.

الثالث، أن المتقدمين، كأفلاطون وسقـراط وفيثاغورس وغيرهم، كانوا يرون أن جواهر العالم الجـسمانى ظل وشبح لجواهر الـعالم الروحانى ويعنون بظليتها أنها معلولة للجواهر العقلية.

وجـوهر العلة يتـقدم بالذات عـلى جوهر المعلـول لا بالوجود وكـون المعلول مـستـفادا من جـوهر العلة، فـالعلة أتم وأكمل من جـوهر المعلول، وحينئذ يمتنع تساويهما فى كمال الجوهرية وتمامها.

فـجـوهر العلة أتم وأكـمل من جـوهر المعلول، وهو مـعنى الشـدة، فالجـواهر قابلة للـشدة والضعف، فـلا يلتفت إلى الـعرف اللغوى فـإنهم لا يطلقـون أن هذا أشد مـاهية من ذلك وكـذا غـيره فـإن هذا إنما هو بناء على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغـوية فإذا طولبوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى.

وستأتى بقـية بحوث الجواهر وأحوال الصـور، وأنه ليس فى كل واحد من العناصر إلا ما يحس فيـها وأنها إنما تتخصص بالهيئات العـرضية على ما هو رأى الأقدمين.

قال الشيخ:

قاعدة

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، قول القائل: الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناء على أنه لو انقسم إلى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكله، محال.

ولم يعلم هؤلاء أن القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئا أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيّما إذا كان بالقوة.

فإن الألوف فى العقل ممكنة إلى غير النهاية وهى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الألوف، ولا يخل بكونها غير متناهيين. واستحالة الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم للجسم ظاهر فإن هذا الجزء، إن كان فى الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى، فينقسم.

وأيضًا لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصوّر أن يماس كل كليهما، إذ لا يكون حينئذ لا يتجزء، ولا مقتصرا على مماسة أحدهما فإنه على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد فانقسمت الثلاثة.

وأيضا الواحد بين الاثنين إن حجب لقى كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛ أو لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال.

وإذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

أقول:

من جملة المغالطات أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك قول المتكلمين فى إثبات الجوهر الفرد، أن الجسم ينقسم فى الوهم والعقل إلى ما ينقسم أصلاً بناء على الحجة المشهورة لهم.

إن الجسم لو انقسم إلى غير النهاية لزم أن يكون الجزء، كالحصاة مثلا، مساوى الكل، أعنى الجبل، لأن الجزء وكله اشترك فى أنهما يقولان انقسم إلى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما فى المقدار وتساويهما فى الخصوصية. إذ لا يكون ما لا يتناهى أزيد مما لا يتناهى وإلا لكان ناقصا أما هو غير متناه.

وإذا اشترك فى اللانهاية القسمة وجب أن تشترك فى خصوصة المقدار، والتالى باطل فالمقدم مثله. وجوابه إن اشتراكهما فى اللانهاية القسمة لا تقتضى تساويهما فى خصوصية المقدار وإنما يلزم ذلك فيما تكون الأعداد فيهما غير متناهية بالفعل.

أما إذا كانت بالقوة فيهما غير متناهية، فلا؛ والوجود يكذب ذلك فإن الألوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع أن بينها تفاوت مع أنهما اشتركا فى اللانهاية فإن المئات عشرة أضعاف الألوف والعشرات كذلك، إذ كل ألف يشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود الثلاثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل، فاشتراكهما فى مفهوم اللانهاية لا يقتضى

تساويهما فى الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكل، أعنى الحصاة والجبل.

والحق ما ذهب إليه الحكيم أن الجزء الذى لا يتجزء[1] فى العقل والوهم محال. فإن من مسلّماتهم أن هذا الجزء الذى تتركب منه الأجسام وإن لم يكن جسما ولا فى مكان فهو عندهم فى جهة. وحينئذ يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تركب منه الجسم أو لم يتركب تناهت الأجزاء فيه أو لم تتناهى لكان فى الجهات، وكل ما هو فى الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى البعض الآخر.

ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر، ويضم إلى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهى كل ما كان المحاذى منه بجهة غير المحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وعقلا، ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، وهو أن الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب.

وهذا الوجه أقوى الوجوه التى يبطل بها الجوهر الفرد إذ يدل على إبطال الجوهر الفرد مطلقا تركب عن الجسم أو لم يتركب.

والوجوه الأخرى إنما تدلّ على أن الجسم لا يتركب عن الأجزاء دون أن يدلّ على إبطال الجوهر فى ذاته.

الوجه الثانى على إبطال الجزء، وهو فى الكتاب، وهو أنه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من

---

(١) فى الأصل: يتجزء.

الجواهر بما يماس من كل واحد منهما شيئا، وكل ما كان كذا، فهو منقسم وينقسمان، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما، والتالى باطل فكذا المقدم والصغرى تبين بأن الجوهر المفروض على الملتقى أن لقى أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى وإن بقى كليهما فليس بجوهر فرد، وإن بقى من كل واحد شيئا، فقد انقسم، وأما الكبرى فظاهرة.

الوجه الثالث، وهو فى الكتاب، فى إبطال الجوهر الفرد أنه لو كان الجسم مركبا من الأجزاء لزم أحد الأمرين: وهو إما عدم الأجزاء بالكلية، أو أن لا يتركب الجسم منها. وقسمى التالى باطل، فكذا المقدم. وبيان اللزوم أن الجزء الذى فرضناه بين جزءين انحجب الطرفين عن التماسّ فيماسّ كل من الطرفين من الوسط غير الذى مسّه الآخر، فينقسم الوسط الذى فرضناه غير منقسم، وكذا كل وسطانى وإن لم يحجب فيماسّ الطرفان كمماسّتهما، إذا لم يكن وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا. فلا يزداد حجم الأجسام بانضمام الأجزاء وهو وإن كان فى نفسه محال يناقض رأيهم أن أجسام العالم يتألف منها.

وإن الوسط يحجب الطرفين عن التماسّ وأما بطلان التالى بقسميه فهو بيّن؛ والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفى مكان أحدهما كليهما، وهو بيّن البطلان. وإذا بطلت الأجزاء التى لا تتجزأ[1] فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزأ[1].

وأما الزمان فهو عبارة عن مقدار الحركة، وإذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزء فلا يكون للزمان الذى هو مقدارها جزء. واما الحركة، لا جزء لها لا يتجزء.

(١) فى الأصل: يتجزء.

فالشيخ بيّن ذلك فى كتبه بطريقين: أحدهما ما ذكره فى هذا الكتاب، وهو أن الحركة لا بدّ وإن تكون فى مسافة مطابقة لها، والمسافة ليس لها جزء لا يتجزأ للبراهين التى مرّت.

وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فإذا كان للحركة جزء لا يتجزأ لزم أن تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزأ وليس، فليس. وهذا الطريق مبنى على أن المسافة غير مركبة من الأجزاء. وذكر طريق آخر، أن ليس للحركة جزء لا يتجزأ لا تبتنى على المسافة ليس هذا موضع ذكره.

***

قال الشيخ:

قاعدة

وإذا علمت أن الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليا، إذ العدم الذى يفرض ما بين أجسام له مقدار فى جميع الأقطار. فإن ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسما ثم إذا حصل فى الخلأ جسم، فتصير الأبعاد بعدا واحدا وتتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكثر من أحدهما.

أقول:

القائلون بالخلأ عرّفوه بانه امتداد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا فى مادة من شأنها أن يملأها الجسم.

فـالامـتداد جـنس يعمّ الخط والسطح والجـسم ويمكن فـرض الأبعـاد الثلاثة، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة، يخرج السطح وقائمة لا فى مادة، يخـرج الجسم التـعليمى الحالّ فى مـادة، ومن شأنه أن يمـلأ الجسم، يخرج به الجـسم الطبيـعى الذى لا يملأه جسم آخـر، إذ هو فى نفســه ملأ، والخلأ المعرّف بهذا التعريف فيه رأيان:

أحدهما: يجوز خلوّه عن امتداد طبيعـى يجامعه بحيث يبقى فارغا عن الأجسام، ويسمّونه "الأصحاب الخلأ"، وإليه مال المتكلمون.

وثانيهما: أن هذا الامتداد الخـلأى الموجود لا يجوز خلوّه عن الأجسام وهذا الرأى يوجب تداخل الجسم المتـمكن مع البعد الخلأى حـتى يخرج بعدا واحدا، وهو محال.

ثم اختلفـوا بعد ذلك فالمجوّزون بخلوّ الخـلأ عن البعد اختلفـوا، فقال قوم: إن وراء العالم خلأ غير متناه، وقال آخرون: إن لا خلأ إلا القدر الذى فيه العالم وليس وراء العالم خلأ ولا ملأ.

وأما أجسام العـالم فقد يوجد بينها ما لا يتمـاسّ فيكون بينها خلأ. ثم القائلون بالخلأ منهم من زعم أنه مـقدار، ومنهم من زعم أنه ليس مقدار ولا شىء، ويدل على إبطال من قـال بان وراء العـالم خـلأ لا يتناهى من سـائر الجوانب وهو عـدم صرف أنه لا يبـقى بينه وبين نفاة الخـلأ منازعة إذ يصـير معنى كلامهم أنه ليس وراء العـالم شىء، وهو مذهب الحكماء ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخـلأ أنه بعد يمكن فيه فرض الأبعاد الثـلاثة، فإن العدم المحض لا يوصف بذلك.

والقائلون بوجود الخلأ، فالذى يبطل رأيهم أن الخلأ امتداد موجود وكل

امتداد موجـود يجب فيه النهاية، فالخلأ الذى وراء العالـم يجب فيه النهاية، وفرض لا كذلك، هذا خلف.

وأما الخـلأ الذى بين الأجسام، وهو المسـمّى بـ "البعد المفطور" فـيدلّ على إبطاله أنه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له إذا زال وحصل فيه أصغر منه ذاهبا فى الأقطار الثلاثة ويـزداد عليه الخلأ المساوى لأكبر منه، فـالأجسام المتبـاعدة يكون الخلأ بـينها أكثـر من المتقاربة وكل مـا قبل الزيادة والنقـصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شىء.

ثم الخلأ له طول وعرض وعمق، فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلأ. فكل معـترف بأن الخلأ مـقدار يلزمه أن يعـترف بجوهريتـه لانه يمكن فرض الأبعاد الثـلاثة فيه مع جواز قـصده بالإشارة الحسـية، وكل ما كان كـذا فهو جسم. ويحل من هذا التفصيل ألفاظ الكتاب.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[بقاء النفس]

ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل "أن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى لأنها موجودة بالفعل وهى وحدانيـة". فأورد عليـهم أن المفارقات حـكمتم بكونها ممكـنة مع أنها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة أن لا يبقى.

أجاب بعـضهم بأن معنى الأمكـان فى المفارقات هو أنهـا متوقـفة على

عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا أن لها قوة العدم فى نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم؛ فإن توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة إنما كان تابعا لإمكانها فى نفسها؛ فكيف يفسّر الإمكان عند توجه الأشكال بما يتبع الأمكان، بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره ممكن فى نفسه وإمكانه فى نفسه، متقدم على وجوبه بغير تقدما عقليا، وأن العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها؟

ثم العجب أنه قال: "إن الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات"، وأورد هذا هكذا مطلقا، وذلك محال. فإن العلة المركبة للكائنات الفاسدات، كالعلة فى المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلة.

والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تنعدم إلا لانعدام جزء من العلة. والأصلح له أن كان يذكر، بدل العلة مطلقا، العلة الفياضة من المفارقات، فإن الكائنات تنعدم مع بقاء عللها المفارقة، ولكن انتفائها إنما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة.

وكان ينبغى أن يؤول الأمكان بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب لا أن يجحد أصل الأمكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات، وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

ومن جملة المراوغات فى دفع الأشكال قولهم "إن الوحدة فى واجب الوجود سلبية" معناه أنه لا ينقسم، وفى غيره إيجابية وهى مبدأ العدد، والعدد شيء وجودى وكذا مبدأه.

ولقائل أن يقول: إن هذه الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها أيضًا

واجب الوجود، فإنّا نقول القيّوم واحد، وثانية العقل الأول، وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

أقول:

من جملة المغالطات الموردة فى العلوم تغيير الاصطلاح إذ توجه النقض عليهم. كما إذا قيل: إن النفس الناطقة لا تنعدم بعد مفارقة البدن إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى فإنها موجودة بالفعل، ووحدانية لا تركيب فيها، فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة أن تنعدم وقوة أن تبقى، فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات وما هذا شأنه يكون عدمه، فيما يحمله وهو الذى يكون فيه قوة وجوده وعدمه، كالأعراض والصور بالنسبة إلى حواملها؛ والنفس وحدانية وهى بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة العدمية مقارنة لقوة الثبات، كالأعراض والصور ليتصور عليها العدم.

وأورد بعض المشائين شكّا، وهو أن الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهى ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم، فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم وينضم أن تكون الجواهر البسيطة الوحدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

وأجاب بعضهم أن إمكان الجواهر العقلية إنما هو بالنسبة إلى وجوداتها بمعنى أنها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة الموجدة لها عدمها لا أن لها قوة العدم فى ذاتها، بخلاف المركبات العنصرية، فإنها ممكن أن تعدم

مع بقاء عللها الفائضة لوجودها بسبب فساد يعرض فى جوهرها. وليس هذا الجواب صحيحا.

فإن الأمكان المذكور هو الإمكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد. فكيف يفسر الأمكان فى تلك الجواهر المفارقة بانها تنعدم عند انعدام عللها، ثم يفسّر الأمكان فى العنصريات بمعنى آخر مع كون الإمكان واقعا عليهما بالسواء؟

وقول بعض المشائين: إن معنى الإمكان فى الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق. فإن هذا المعنى ليس نفس الأمكان وإنما هو تابع للإمكان، إذ افتقار المعلول إلى العلة فى الوجود بوجودها وانعدامها بعدمها تابع لإمكاناتها فى ذاتها.

وهؤلاء معترفون بأن الواجب بغيره هو ممكن فى ذاته ومتقدم على وجوبه بغيره بالذات. وليس فى ذلك فرق بين المجردات والعنصريات الكائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها.

وأما قول بعض المشائين: إن الكائنات الفاسدات من العنصريات يمكن انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا اورد هذا مطلقا، وهو فاسد. فإن العلة المركبة فى الكائنات الفاسدات العنصرية، كالعلة البسيطة فى المفارقات العقلية، فى انها كلها يجب بوجود علتها وتنعدم بانعدامها.

والعلة فى المركبات العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة إذ من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يقتضى بطلانها.

إما لمانع أو مزاحم فلا يمكن انعدامها إلا لانعدام جزء من العلة التى لا

يدوم وجـودها. ثم أن الإيراد يعـد باق فى النفس الناطقـة وبيـانه أن أمكان وجودها فى الهيولى العنصرية أعنى المادة البدنية، وقد اعترفتم به، وحينئذ لا يتم الجواب.

والجـواب الأصلح أن يبـدل لفظ العلـة المطلقـة بالعلة الفـيـاضـة من المفارقات، إذ الـكائنات العنصرية تنعدم مع بقاء علـتها المفارقة بسـبب انعدام بعض أجزاء علتها الأخرى غير العلة العقلية على ما مرّ بيانه.

والمفارقات العقلية ليس لها مـن العلل غير العلة المفارقة، إذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادى لها. وكان يجب على هذا المجيب أن يتأول الإمكان بالقوة الاستـعدادية القربية التى لا تجتـمع مع وجود الشىء لكان أولى من أن يجحد أصل الإمكان، ولا استحقاق الوجـود فى المفارقات من الغير. وقوله: إن هذا الإيراد يتـوجه فى النفس النـاطقة إذ إمكان وجـودها فى المادة البدنيـة المرجحة لوجودها على عدمها للاستـعداد، فلا يلزم أن يكون استعداد عدمها فى تلك المادة.

ولما كان الغـرض من تلك البحوث التنبـيه على مواضع السـهو والغلط التى فى العلوم الحقيقية، فلا يطول الكلام فى ذلك بعد ظهور المقصود.

قوله: ومن جملة المراوغات.

أقول:

من جملة المغالطات الواقعة بسـبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض، ما قـيل: إن الوحدة، إن وجب تخـصصـها ببـعض الجزئيات، لـم يجز أن يوصف غيره وإن أمكن فيفتقر إلى علة مـخصصة، فالواجب لذاته يفتقر إلى علة تخصصه وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال.

ولا يُقال فى الجواب إن الوحدة فى واجب الوجـود سلبية، معناه أنه لا تنقسم. وفى غيره من الممكنات إيجابية، مـعناه أنه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمرا وجوديا فـيكون مبدأه كذلك، لأنّا نقول عليه: إن الوحـدة التى هى مبدأ العـدد يوصف بها أيضًـا واجب الوجود لـذاته تعالى، فـيقـال الواجب لذاته القيّوم واحد؛ وثانيه العـقل الأول، وثالثه الثانى، وهكذا الرابع والخامس إلى آخر مراتب العقول.

وحينـئذ نكون قد وصـفناه تعالـى بالوحدة التى هى مـبدأ العـدد، فإنّا أخـذناه مع أعـداد الوجود، وهـو بالضرورة واحـد منهـا. فـلا يكون ذلك الجواب. وتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع، بل الحق كما عرفته، أن الوحـدة صفـة عقليـة وهى من الاعتـبـارات الذهنية التى لا تفـتقـر إلى تخصصهـا فإن ذلك إنما يكون فى طبائع لها وجود فى الأعيـان، فأما الوحدة والعدد فلا صورة له فى الأعيان حتى يفتقر إلى مخصص.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال مثل أفلاطون]

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشىء مكانه قول المشائين فى إبطال مثل أفلاطون: إن الصورة الإنـسانية والفرسية والمائية والناريـة لو كانت قائمة بذاتها لما تصوّر حلول شىء[1] مما يشاركها فى الحقيـقة فى المحل. فإذا افتقر شىء[1] من جزئياتها إلى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شىء منها عن المحل.

---

(١) فى الأصل: شئ.

فيقــول لهم قائل: ألستم اعــترفتم بأن صورة الجــوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حــتى قلتم أن الشىء له وجود فى الأعيــان ووجود فى الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية فى الذهن وهى عرض، جاز أن تكون فى عالم العقل الماهيات قائمة بذاتهــا، ولها أصنام فى هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية.

كما أن مثل الماهيات الخــارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن فلا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمــال أو صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للمــاهيات الخارجة حــتى تقوم بذاتها. فــلا يلزم أن يطرد حكم الشىء فى مثاله.

ثم حكمــتم بأن الوجــود يقع بمعنى واحــد على واجب الوجــود وعلى غيره؛ وفى واجب الوجود نفسه وفى غيــره زائد عارض للماهية؛ فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها أن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا.

وإن كان لأمر زائد فى واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم ويلزم منه تكثــر الجهات فى واجــب الوجود، وقد تبــيّن أنه محــال. وليس لكونه غــير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علة لكونه واجبا غير ممكن.

والوجــوب لا يجوز أن يفــسّر بسلب العلة فــإنه إنما استــغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقــد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود، إن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا فى جميع الموجودات وإلا يكون لعلة.

وإن كان لنفس الوجود، فالأشكال متوجهة. فيقال: إن استغنائه إن كان

لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى أن يكون كذا. فإن قال: إن وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكده، وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال فى نفس السواد غير زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف هاهنا بجواز أن تكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما فى الوجود الواجب وغيره.

أقول:

ومن جملة الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء[1] مكان ذلك الشيء[1] قول جماعة المشائين فى إبطالهم مثل الإلهى الأفلاطونية النورية القائمة بذاتها أن كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها، فإذا افتقرت بعض جزئياتها إلى المحل وجب أن تكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر إلى المحل أيضًا وحينئذ لا يمكن استغناء شيء منها عن المحل.

فلو كانت الصورة النوعية فى العالم العقلى قائمة بذاتها وجب أن يكون الكل كذلك، فلا يتصور حلول شيء مما يشاركها فى الحقيقة النوعية فى المحل. لكن الصور النوعية، كالإنسانية والفرسية والمائية والنارية وغير ذلك مما يشاركها فى الحقيقة، قد حلت فى محل فلا يمكن قيام شيء[1] منها بذاتها ويلزم من ذلك أن لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الأفلاطونية موجودة فى العالم العقلى.

والجواب: إن هذا الغلط واقع بسبب أخذ مثال الشيء[1] مكانه فإن المشائين اعترفوا بأن صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض فيه فإنكم حكمتم بأن الشيء له وجودان: وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان.

(١) فى الأصل: الشئ.

فإذا جوّزتم حصول حقيقة جوهرية فى الذهن مع أنها عرض فلم ما جوّزتم أن تكون الحقائق[1] فى العالم العقلى قائمة بذاتها ويكون لها أصنام فى عالمنا هذا غير قائمة بذاتها؟ فإن الحقائق[1] النورية الأصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير.

وأما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت أمثلة لتلك الحقائق[1] كانت ناقصة مفتقرة إلى محل تقوم به، إذ ليس لها من الكمال ما للحقائق[1] العقلية كما أن مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن، وهى غير قائمة بذاتها لكونها كمالا أو صفة فى الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقائق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحينئذ لا يلزم أن يطّرد حكم الشىء فى مثاله.

ثم إنكم حكمتم بأن الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وإن اشتركا فى الوجود العامى فإنه فى واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكمالية له فى حقيقة ذاته وهو فى غيره من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف إليها لنقص فى ذاتها.

وحينئذ لقائل أن يقول لكم: إن استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها وتقوم بها، إن كان لنفس الوجود وجب أن يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وإن كان لأمر زائد على نفس الوجود الواجبى فيلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لذاته، لأن هناك وجوب محض واجب وأمر

(١) فى الأصل: الحقايق.

آخر يقتضى استغناء ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها وتنضاف إليها وهو يخالف قواعدهم.

قوله: وليس لكونه غير معلول.

أقول:

معناه أنه لا يجوز أن يكون استغناء الوجود عن انضيافه إلى الماهية وقيامه بها لكونه غير معلول، إذ الاستغناء الذى هو عبارة عن عدم الاحتياج إلى العلة إنما كان لوجوبه.

فالاستغناء من توابع الوجوب وكيف يعلّل الاستغناء المفسّر بعدم الاحتياج إلى علة واجبة، ثم يفسّر الوجوب بسلب العلة، أعنى عدم الاحتياج الذى هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث إلى تفسير الاستغناء وتعليله بالوجوب والوجوب بالاستغناء، وذلك محال.

فيلزم أن يكون الوجوب زائدا على الوجود، وذلك يقتضى التكثر الممتنع فى حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام إلى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود إما أن يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول، وجب أن تكون جميع الموجودات كذلك وإلا يلزم أن تكون لعلة، وذلك محال فى الواجب لذاته.

وإن كان الثانى، أعنى أن يكون الوجوب الزائد على الوجود إنما صار واجبا لنفس الوجود، فحينئذ يعود الأشكال من أن استغناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب أن يكون الكل كذلك وإن كان لعلة لزم تكثر الجهات فى ذات الواجب لذاته، وهو محال.

والجواب: الحق أن وجوب الوجود للبارى تعالى هو كمالية وجوده وتماميته وتأكده. فإذا قلنا أن هذا الشىء أشدّ سوادية فليست الأشدّية بأمر زائد على الأسود وغيره، بل ذلك إنما هو كمال فى نفس السوادية لا يزيد عليها، فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتماميته وتأكده.

فكمالية الماهيات وتماميتها يقتضى استغنائها عن المحل ونقصها يحوجها إلى الحلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [جواز صدور البسيط عن المركب]

يجوز أن يكون للشىء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع أن يكون لعلة الشىء جزءان معللان بأن الحكم إذا كان وحدانيا إما أن ينسب بكليته إلى كل واحد، وهو محال، إذ ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر، أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلة، أو ليس لكليهما أثر فالعلة غير مجموعهما.

وإن كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحدانى. والغلط فيه إنما ينشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءا وذلك بين البطلان فإن جزء العلة للشىء الوحدانى لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشىء، بل المجموع له أثر واحد لا أن لكل واحد فيه أثرا.

فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحدانى. فكما أن جزء العلة التى هى

ذات أجزاء مختلفـة الحقيقة، لا يستقل باقتـضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التى تكون من نوع واحد.

فإنه إذا حرّك ألف من الناس شيـئا من الأثقال حركة مضـبوطة بزمانها ومسـافتـها، لا يلزم أن يقـدر واحد على تحـريك ذلك الثقل جـزءا من تلك الحركة بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

وما يُقال: إن الجـسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قـسرا فإنه أن قبلها، فنفرض أن قوة ما حركته زمانا ومسافة، وحركت ذا ميل فى مثل تلك المسافة فـلا بد وأن يكون تحريكه في زمان اقصر، فنفـرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمـان عديمة جسما آخـر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرك بمثل تلك القوة فى مثـل مسافته فلا شك فى أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوى حركته حركة عديم الميل، وهو محال.

فلقائل أن يقـول: لم لا يجوز أن يكون الميل الضعـيف، الذى هو جزء لميل آخر ولا نسـبة له إلى كله معـتبرة لا يقـدر على ممانعة ما يمـانعه الكل؟ فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل.

والعـجب أن هذه الحجـة التى ذكـروها توجب للأفلاك والمحـدد ميـلا لاجرامهـا غير ما يحدث من نفـوسها والمستدير أوضـاعه متساوية فـلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل إلى صوب معين.

ولا يجوز أن يكون للشيء الشـخصى علتان، فإنه أن كـان لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جـزء للعلة لا علة تامة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلة أحدهما.

والأمر العام يجوز أن يكون لـه علل، كالحرارة مثلا. فإنها قـد توجبها مجاورة جرم حارّ، وقد يوجبـها الشعاع والحركة. وهاهنا حكومات فى بعض الإدراكات والمدركات نذكرها لأنها ينتفع بها فيما بعد.

أقول:

يجوز أن يكون للشـىء البسيط علة مـركبة من أجـزاء كبعض العـقول الصادرة عن جملة منها كما سـيأتى تفصيله. وزعم بعض الناس أنه لا يجوز أن يكون لعلة الشىء[١] الواحـد جزءان وعلّل ذلك بان الحكم الوحـدانى لو جاز أن يكون لعلته جزءان فإن نسب بكليته إلى كل واحد من ذينك الجزءين، فهو محال. إذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج أن يثبت بغيره من الأجزاء، وإن لم يكن لأحـدهمـا ءثر فى ذلك المعلول فلـيس بجزء مـن العلة وإن لم يكن لكليتـهما أثر فيه أصـلاً فالعلة غيرهمـا وإن كان لكل واحد منهـما أثر واحد فالعلة مركبة لا بسـيطة وحدانية. وهذا الغلط إنما نشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد من أجزاء العلة فى ذلك المعلول الواحـد أثر بانفراده فلا يكون كل واحد جزءا من العلة، وهو ظاهر الفساد.

فإن جزء العلة التى للشىء[١] الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها فى المعلول الواحد، وإنما المجموع له أثر واحد لأن لكل واحد أثر بانفراده وإذا لم يكن لكـل واحـد أثر فـلا يلزم أن يـكون حكم كل واحـد هو الحـكم على المجموع فليس للمجموع إلا أثر واحد هو نفس المعلول الوحدانى.

ولما كان جزء العلة التى لها أجزاء مختلفة الحـقيقة لا يستقلّ واحد منها

(١) فى الأصل: الشئ.

باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول. فكذلك الأجزاء التى تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المعلول.

فإنه إذا حرّك ألف من الرجال حجرا عظيما حركة مضبوطة زمانها ومسافتها وليكن حرّكوه فى ساعة مقدار عشرة أذرع مثلا بالقسر، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يحركه ويرفعه جزءا من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً فضلا عن رفعه.

وإذا لم يقدر على التحريك بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقى فوجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد.

قوله: إن الجسم إذا كان عديم الميل.

أقول:

هذا مذهب جماعة المشائين، فإنهم يزعمون أنه لا يتصوّر جسم عديم الميل وبرهان ذلك على الطريق الذى سلكوه أنه لو تصوّر وجود جسم عديم الميل لامتنعت الحركة عليه، والتالى باطل فكذا المقدم. والتالى بيّن البطلان إذ الحركة ممكنة على الجسم وبيان الملازمة أنه لو أمكن وجود جسم عديم الميل لم يمكن أن يتحرك حركة طبيعية لأنها إنما تكون عن الميل.

وأما التسوية فلو أنها لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها إلا فى زمان إذ لا حركة دفعية مع أن الآن الدفعى لا وجود له فى الأعيان ولا فى زمان أيضًا.

ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل "ج" ونفرض "ب" و"ء" لهما ميل طبيعى، وميل "ب" ضعف ميل "ء" فإذا حرّكنا "ج" بقوة قسرية مسافة فى

زمان معــين وإن تساويا فى المسافة تفاوتا فى الزمــان، وإلا لكانت الحركة مع العائق كهى لا مع العائق، وهو محال. فحركة "ب" تقع فى زمان أطول من زمان حركة "ج".

ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميــله عن ميل "ب"، كنسبة نقصان زمان "ج" عن زمان "ب" وهو "ء"، وحرّكناه بمثل قــوة حركنا بها "ج" و"ب" قسرا فى تلك المسافة، فلا شك أنه ينقص زمان حركته عن زمان حركة "ب" بقدر نقصــان ميله عن ميل "ب" وحينئــذ يلزم أن يساوى زمان حركــته زمان حركــة عديم الميل، وهو مــحال. ومنه يعــرف أنه إذا تساويا فى الــزمان لزم تفاوتهما فى المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوى "ج" و"ء" فى المسافة، وذلك محال.

قوله: فلقائل أن يقول.

أقول:

تقرير هذا الإيراد أنه لا يلزم أن يكون تأثير الجــزء جزءا من تأثير الكل، فإنه إذا كان الميل القوى مؤثرا فى الممــانعة، فلا يلزم أن يكون جزء ذلك الميل مؤثر فى تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل.

فإنه إذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم أن يقتضى الضعيف من الزمان ما نســبته إلى زمان القــوى كنسبة الضعــيف إلى القوى، كعشــرة من الرجال رفعوا حجرا مقدار عشرة أذرع، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يرفعه جزءا من حصّته وهو ذراع، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن أن يرفعه.

وإذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحــريكه عند الانضمام إلى الباقى

فوجود الواحد، أعنى جزء العلة، كعدمه عند الانفراد دون لزوم مجال وجزء العلة إنما كان مؤثرا عند الانضـمام لأن تأثيره مشروط بانضـمام باقى الأجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط.

قوله: والعجب أن هذه الحجّة.

أقول:

الحجّـة المذكورة على أن كل جـسم لا بد له من مـيل لما كانت لجـميع الأجسام دخل فى ذلك الحكم الأفلاك والمحدد للجـهات، لأنها أجسام. فمن حيث الجسـمية يصدق أن لها ميـلا جسمانيا وهذا الميل غـير الميل الحادث من نفوسها المسمّى بالميل النفسانى الإرادى.

والشـيخ يمنع أن يكون لها مـيل جـسمـانى يخالف الميل الحـاصل من نفوسـها المحركة، إذ الأفلاك بأسـرها لما كانت مسـتديرة الشكل فليس بعض الأوضاع الممكنة بها أولـى من البعض الآخر؛ وكل ما كان كـذا فلا ميل له. فالأفلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية.

ثم كل وضع يفرض للأفلاك بـالنسبة إلى أجرامهـا ليس أولى من غيره من باقى الأوضاع. وكل ما كـان كذا أمكن أن يتبدل بغيره بالحـركة، وحينئذ إن لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وإن كان له ذلك كان فيها ميول مختلفة بحسب اخـتلاف الحركات الحاصلة بسبب الأوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة إلى جهة الميل.

وإذا تساوت الميول إلـى الجهات المختلفة لزم أن لا يكـون لسائر الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفسانى إرادى لا غير.

قوله: لا يجوز أن يكون للشيء الشخصى علتان.

أقول:

المعلول إما أن يكون جزئيا شخصيا أو كليا، فإن كان جزئيا شخصيا، كالحرارة المعينة، فلا يجوز أن يكون له علتان أو اكثر، بحيث يستقل كل واحد منهما بالعلية والتأثير فإن كل واحد أن كان له مدخل فى وجود المعلول كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وإن لم يكن لواحد مدخل ما، فليس بعلة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط.

وإن كان المعلول أمرًا كليا كالحرارة المطلقة فيجوز أن يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك أن الحرارة الكلية توجد فى الأعيان أو أن الموجود فى الأعيان يكون له علل كثيرة تامة، فإن ذلك محال. بل معناه أن الكلى لا يتعين لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، إذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشعاع وبعضها يقع بالحركة فإن الأشياء الكثيرة يجوز أن يكون لها لازم واحد بالنوع، وكذلك عرضى مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد.

والعلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع أن تكون لها معلولات كثيرة والآثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف الزجاجات وهاهنا "حكومات" تتعلق بالإدراكات والمدركات يريد الشيخ أن يذكرها فى عدة "حكومات" فإنها مهمة فى الأبحاث العقلية ينتفع بها المتألهون من الفضلاء فيما يأتى بعد.

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال جسمية الشعاع]

ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل. إذ لو كان جسما كان إذا سدّت الكوّة بغتة ما كان يغيب.

فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوئها، فسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم وأيضًا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فإن جسما واحدا بطبعه لا يتحرك إلى جهات مختلفة، ولتراكم أضواء سرج كثيرة حتى صار غليظا[١] ذا عمق، وكلما ازداد أعداد المضىء[٢] ازداد عمقه، وليس كذا. فليس مما ينتقل من الشمس أو من محل إلى محل، بل هو هيئة، فلا ينتقل علتها المضىء[٢] بواسطة جرم شفاف كالهواء.

وظن أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة فى الظلمة وليس أن الظلمة سائرة فإنها عدمية على ما بيّن وليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على اللونية.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سلم لكم أن الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن يكون نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقف

(١) فى الأصل: غليظ.

(٢) فى الأصل: المضئ.

الأشياء بعضهـا على بعض يلزم منه اتحاد الحقائق[1] ومما يدلّ على أن الشعاع غيـر اللون؛ إن اللون اما أن يـأخذ عبـارة عن نفس الظهور، أو عن الـظهور على جهة خاصة، ولا يمكن أن يؤخذ اللـون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإن الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر.

فكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء الســود الصقيلة، كالشبح، يغيب لونـها والظهور يتـحقق بالضـوء. فإن أخذ اللون على أنـه ليس بمجرد الظهور بل مع مـخصص، فإمـا أن تكون نسبـة الظهور إلى السواد والبـياض كنسبة اللونيـة إليهما، فى أن الظهور لا يزيد فى الأعـيان على نفس السواد، كمـا ذكرنا فى اللونيـة، فليس فى الأعيـان إلا السواد والبـياض ونحـوهما. والظهور محمول عقلى، فلا يكـون ظهور البياض فى الأعيان إلا هو، فالاتم بياضا ينبغى أن يكون أتم ظهورا، وكذا الأتم سوادا، وليس كذا.

فإنا إذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل ندرك مشاهدة أن الثلج أتم بياضا من العاج وأن العـاج الذى هو فى الشعاع أضوأ[2] وانور من الثلج الذى فى الظل فندرك على أن الأبيضية غـير الأنورية واللون غير النور، وكذا الأتم سوادا إذا وضـعناه فى الظل والأنقص فى الشـعاع كـان الأنقص أنور، والأشد سوادا أنقص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه فى الظل.

فإنّا إذا نقلنا الأتم سـوادا إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصـير الأتم أنور مع بقاء أشدّيته. وإما أن يكون الظهور فى الأعيـان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا أن الشعاع غير اللون وإن لم يتحقق

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: أضوء.

اللون دونه وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرّنا.

أقول:

ذهب بعض الحكماء إلى أن الشعاع جسم لطيف ينبث فى الأشياء ومعه الحرارة الملازمة وهى سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشعاع فلا بد وأن تشارك الأجسام فى الجسمية وتفارقها فى النورية. فلا يكون الشعاع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النيّر بل هو مع الجسم الحاصل له.

فإن قالوا إن الشعاع هو العرضى الذى هو النور فحسب. فلا يكون الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الأول أن يعترف بما قاله الثانى لاعترافه بجسميته المشتركة بين الأجسام وتكون النورية زائدة على الجسمية إذ يمكن تعقل الجسمية بدونها.

وحينئذ لا يبقى النزاع إلا فى أن الحاصل من المنير عند المقابلة فى المستنير، أهو جسم ينفصل عن المنير ثم يتصل بالمستنير، أو هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؟

وإذا عرفت محل النزاع فالقائلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه:

الأول لو كان جسما لكنا إذًا سددنا الكوّة التى فى البيت بغتة وجب أن نشاهد ذلك الجسم الشعاعى الذى كان فى البيت، إما ساكنا أو متحركا لامتناع بطلانه فإنه جوهر قائم بذاته لا يبطل ببطلان إضافة عارضة له إلى الغير.

والأجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وإنما تخلع صورة وتلبس أخرى مع بقاء المادة لا يقال: إن الهيئة النورية زالت عن ذلك الجسم مع بقائه، لأنّا نقول: إن القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول الشعاع النورى ما للأجسام التى فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون افتقاره إلى الأجسام الشعاعية، ثم استعداد الأجسام الشعاعية لقبول الصور، أن كان بواسطة اللون، فالأجسام التى عندنا ملوّنة أو شفّافة، كالهواء الذى لا يقبل الضوء ولا يقال: إنه بقى فى البيت بعد سد الكوّة أجسام صغار مظلمة فزال عنها الضوء لأنّا نقول أن هذا القائل يسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم لزوال الضوء اللازم للشعاع الذى كان ادّعى جسميته مع بقاء الأجزاء الصغار المظلمة فى البيت.

قوله: وأيضًا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب.

أقول:

هذا وجه ثان على أن الشعاع ليس بجسم، إذ لو كان جسما مع أنه يفعل أفعاله من التسخين والإضاءة[1] بالانعكاس، وجب أن تكون انعكاساته من الأشياء الرطبة، كالمياه والأطيان وغيرهما، أضعف مما يكون من الأشياء الصلبة، كالجبال والأحجار وغيرهما، لأن انعكاس الكرة المضروبة فى حائط إلى خلف أشد منها يكون من الماء، والوجود بخلافه. فإن انعكاسات الأشعة من الأشياء الرطبة أشد وأولى مما يكون من الأشياء الصلبة.

(١) فى الأصل: الاضاته.

الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم أن تنقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا إلى أن تفنى وتضمحل فى الأدوار الكثيرة غير المتناهية لتناهيها ولو كان جسما وجب أن لا يحصل عندنا إلا على زوايا قائمة إذ حركة الأجسام كلها إنما هو كذلك لأنه أقرب الطرق، فلم نر متحركا على جهات مختلفة فإن الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع أن يكون إلى جهة واحدة وليس كذا، لأنك ترى ضوء المصباح يتحرك إلى جهات مختلفة فيضىء[1] أرض البيت وجدرانه وسقفه، ولو كان جسما لزم أن يكون عند تراكم الشموع والسرج والأشعة الكوكبية أن يزداد الجسم الشعاعى سمكا وغلظا، وليس كذا مع أنه يلزم عند ازدياد غلظه أن يزداد كدورة وخفاء[2] لا وضوحا وضياء[3].

ثم لو كان جسما لزم أن يتداخل مع الهواء وأن يدفع الأجزاء الهوائية إلى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها فى بعض والتوالى باطلة فالمقدمات مثلها.

وإذا بطل جسمية الشعاع فالحق أنه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنيّرات إلى المستنيرات؛ فإن الأعراض يمتنع عليها الانتقال من محل إلى آخر، بل هو هيئة تحصل فى الأجرام عند مقابلة النيّر بتوسط جرم شفاف، كالهواء والماء وغيرهما، والمفيض له هو العقل المفارق.

وظن جماعة أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الأسود

---

(١) فى الأصل: يضئ.

(٢) فى الأصل: خفاءا.

(٣) فى الأصل: ضياءا.

والأبيض وغيرهما من الألوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك، وإنما اختلفت الألوان باختلاف الاستعدادات.

واحتجوا على ذلك بأن الألوان ليست حاصلة فى الظلمة محجوبة بها عن الرؤية، فإن الظلمة عدمية لا يمكن أن تحجب، فلو كانت الألوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب أن ترى فى الظلمة وليس فليس.

واللون إنما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على نفس اللونية فإذا لم يحصل انفعال البصر عنها فى الظلمة فليست بموجودة؛ وإذا لم يوجد فى الظلمة العدمية ووجدت فى الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. وأجابوا عن هذا الاحتجاج بان عدم ظهور الألوان فى الظلمة غير دال على عدم الألوان. وإنما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذى هو الشعاع، أو أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الألوان لا نفسه.

قوله: وليس تلازم الأشياء أو توقف بعضها على بعض يلزم منه أن تتّحد الحقائق[١].

أقول:

إن حدّ اللونية أنها كيفية ينفصل عنها البصر فلا نسلم أنه حدّ، إذ انفعال البصر عن الشىء ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فيتحقق الشىء[٢] فى الأول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون إذ بعض المتلوّنات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر أو لاختلال البصر أو لانتفاء قصد.

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: الشئ.

فانفعال البصر بالفعل ليس لازمـا للونية ولا يقال أن انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقـابلة والتحديق، والثلاثة توجد فى الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على أن الألوان معـدومة فى الظلمة، لأنّا نقول: إن انفعال البصر إنما يلزم اللون عند حضـور الباصر والمقابلة والتحديق مع إشراق الشعـاع ولأن انفعـال البصر إذا توقف عـلى أمور وراء اللونية علـى ما سلم الخصم فلم يـبق فى اللون إلا استعـداد انفعـال البصر، فـعدم الانفـعال عن الألوان فى الظلمة غير دال على عدم الأمر المستعد له.

فإن قال: إنه حيث وجد اللون وجد الانفعـال فهو رجوع إلى الاستقراء الذى عرفت ضعفـه، فيجوز أن يكون فى الظلمة لون غيـر منفعل عنه البصر بالفعل.

قوله: ومما يدل على أن الشعاع غير اللون.

أقول:

هذا طريق آخر يدل على أن الشعاع غـير اللون، إن اللون إما أن يؤخذ عبـارة عن نفس الظهور للبصـر، أو عبارة عنه مع جـهة خاصـة من سواد أو بياض وغيرهما من سائر الألوان، لا جائز أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور.

فإن جميع أضواء الشمس والكواكب وغـير ذلك ظاهرة للبصر مع أنها ليست نـفس اللون، ولأن الأضواء الشعـاعيـة إذا غلبت على الأشيـاء السود الصقلية، كالشبح، فإن سواده يغيـب مع وجود الظهور الشعاعى وتحققه وإن أخـذ اللون عبـارة عن نفس الظهـور للبصـر مع خصـوصيـة سواد وبيـاض وغيرهما.

فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللون إليهما فى أنهما غير زائدين على نفس السواد والبياض فى الأعيان فحينئذ يلزم أن يكون الظهور من المحمولات العقلية، كاللونية، وأن لا يكون فى الأعيان غير السواد والبياض، فحسب.

ويلزم من ذلك أن لا يكون ظهور السواد فى الأعيان إلا نفس السواد، فيكون الأتم سوادا أو بياضا أتم ظهورا وليس كذلك، فإن الثلج لما كان أتم بياضا من العاج فإذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل كان الثلج أتم بياضا من العاج. والعاج أنور وأضوأ[1] من الثلج، وكذا إذا وضعنا الأتم سوادا فى الظل والأنقص منه فى الشعاع كان الأنقص سوادا أضوأ[1] والأشد سوادا أنقص ضوءا، فالأبيضية والأسودية غير الأنورية.

واللون غير النور والشعاع لا يقال: إن ذلك إنما كان الاعتبار أنه فى الظل غير[1] الخالى عن الظلمة فإنّا إذا نقلنا الأتم سوادا أو بياضا إلى الشعاع والأنقص إلى الظل كان الأتم سوادا وبياضا إلى الشعاع أنور وأضوأ[1] مع بقاء شدة السوادية والبياضية، فيبقى ان يكون الحق أن الظهور فى الأعيان غير السواد والبياض، فيكون الشعاع غير اللون وإن كان الشعاع شرطا فى ظهور الألوان فهذا هو التحقيق فى هذه المسألة التى ليست من المهمات الحكمية التى إن كان الحق فيها معهم لم يمكن يلحقنا من ذلك ضرر.

---

(١) فى الأصل: أضوأ.

(٢) فى الأصل: الغير.

قال الشيخ:

حكومة

[تضعيف ما قيل فى الإبصار]

ظن بعض الناس أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل؟ وإن كان جسما، فإن كان يتحرك بالإرادة كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا.

وإن كان يتحرك بالطبع فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه فى

المائعات التى لها لون أولى من نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاج لأن مسامّه أكثر ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك، فيحرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

وقال بعض أهل العلم: إن الرؤية إنما هى انطباع صورة الشىء[1] فى الرطوبة الجليدية فوقع عليهم اشكالات: منها أن الجبل إذا رأيناه مع عظمة والرؤية إنما هى بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدقة صغيرة؟

أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير

(١) فى الأصل: الشئ.

النهاية، كمـا بيّن فى الأجسام، والجبل أيضًـا صورته قابلة للقسمـة إلى غير النهاية فيجوز أن يحصل فيها، وهذا باطل.

فإن الجبل وإن كان قابلا للقـسمة غير[1] المتناهية، وكذا العين، إلا أن مقدار الجـبل أكبر من مقـدار العين بما لا يتقارب، وكـذا كل جزء يفرض فى الجبل فى الـقسمـة على النسبـة أكبر من أجـزاء العين، فكيف ينطـبق المقدار الكبير على الصغير؟

وقال بعضهم: إن النفس تستـدل بالصورة وإن كانت أصغر من المرئى، على أن ما مقدار صـورته هذا كم يكون أصل مقداره، وهذا باطل، فإن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال.

وبعضهم جوّزوا أن يكون فى مـادة واحدة مقدار صغير لها وآخـر كبير هو مثـال للغير. فالـزمهم الخصم بأن المقدار الذى هـو للجبل، إذا انطبع فى الجليدية لا يجتـمع مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، بعـضها مع بعض فى محل واحـد، فإنه لو كان كـذا ما بقى مشـاهدة الترتيب. وإذا لا يجتـمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية.

فإن اسـتوى مقدار الجليـدية مع مقدار الصـورة الامتدادية للجـبل، فلا يتصورّ مشـاهدة عظمه وإن زادت الصورة الامتدادية على مقـدار الجليدية وقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائهـا، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين، فلا يـرى كما هو ولا يـكون فى محل. ومن أنصف تفطن لصـعوبة انطـباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله.

(١) فى الأصل: الغير والصحيح غير.

أقول:

قد ظهر لك أن الشعاع عرض حالّ فى الأجسام ليس بجسم؛ وزعم أرباب العلوم الرياضية أن الإبصار إنما هو مشروط بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات، فيحصل عنده الإبصار.

وهذا رأى من لا رياضة له بالأمور الروحانية ولا بالأمور الطبيعية فإذا ارتاض فيهما ظهر له الحق.

ومنهم من زعم أن الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصير الشعاع المتصل بالهواء سببا للإبصار ويدل على إبطال مذهب الشعاع أن ذلك الشعاع الخارج من العين إن كان عرضا فقد عرفت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل حتى يحصل الأبصار بذلك.

وإن كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا، فحركته إن كانت بالإدارة فإرادته اما له أو لنا فإن كان له، فهو حيوان ذو شعور وإدراك، فيكون إدراكه له لا لنا وإن كان إرادته لنا كان لنا أن نقبضه إلينا بحيث يفتح البصر ولا يرى شيئا لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع إلينا بالإرادة، وليس الأمر كذلك.

وإن كانت حركته بالطبع وجب أن لا يتحرك إلى جهات مختلفة، بل كانت حركته إلى جهة واحدة كالأجسام العنصرية لأن الإبصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقى المبصّر لوجب أن يكون نفوذ تلك الأشعة التى بها الإبصار فى المائعات التى لها لو كان، كالخل والماورد والأدهان وغيرها، أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لصلابتها وليس المائعات السهلة النفوذ للينها.

وكذلك كان ينبغى أن يكون نفوذ الأشعة فى الأوانى الخزفية أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية، وليس الأمر كذلك وأيضًا لو كانت الرؤية الأشعة الخارجة من البصر لما أمكن أن تشاهد الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع فى الوجود، بل كان يجب أن تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد الثوابت التى هى فى غاية البعد مع القمر الذى هو أقرب إلينا مع بعد المسافة بينهما.

ثم لو كان الشعاع جسما وبه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة إلى الأفلاك وخرق طبقاتها حتى وصل إلى الثوابت فى آن مع أنه لا حركة دفعية، والأفلاك لا تخرق وكيف انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة فأدركها؟

وهذا من العجائب التى ليس فى العالم أعجب وأغرب منها وإذا ظهر استحالة هذه الأمور كلها فالحق أن الرؤية ليست بالشعاعات.

وأما رأى من ظن أن الأبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئى[1]، فهو باطل. لأن الشعاع الخارج من العين لو أحال الهواء إلى كيفية صالحة للأجسام لحصول الأبصار لوجب أن تكون الكيفية الموجبة للإبصار عند كثرة الناظرين أقوى لاتصال الشعاع وقبول الهواء والشدة والضعف وحينئذ يلزم أن يكون الإبصار أقوى وأشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء البصر للأبصار أقوى من الانفراد.

(١) فى الأصل: بالمرأى.

لأن انفعال الهواء من المجموع أشد من انفعاله من الواحد ولكان يجب أن لا ترى الكواكب إذ الهواء المنفعل لا يصل إليها.

قوله: وقال بعض أهل العلم.

أقول:

ذهب المعلم الأول وأتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس أبى على إلى أن الرؤية ليست بخروج الشعاع ولا بدّ حول شىء فى العين، بل هو بانطباع صورة المرئى فى الآلة البصرية، أعنى الرطوبة الجليدية، لا بأن الصورة تنتقل عن الشىء إلى الرطوبة الجليدية فإن انتقال الأعراض محال، بل الصورة تحصل فى الرطوبة الجليدية من المفارق لاستعداد حاصل بالمقابلة تعجز القوى البشرية عن تعليله.

ثم الرؤية ليست بمجرد الانطباع فى تلك الرطوبة الجليدية وإلا لوجب أن يُرى الشىء الواحد بيّن لانطباعه فى جليدتى العينين، وليس، بل يتأدى الشبح من الرطوبتين فى العصبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبوب فيهما إلى ملتقاهما الصبيبى فحينئذ يحصل إبصار ذلك الشىء.

قوله: فوقع عليهم اشكالات.

أقول:

اعترض أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع بوجوه: منها أن العقل يمنع انطباع العظيم، كنصف كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات النائية فى المحل الصغير، أعنى الرطوبة الجليدية، فتشنيعكم علينا بخروج شعاع من الجليدية ليتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شنع من انطباع ذلك

فى الجليدية، بل يقول: إن خروج جسم شعاعى صغير من البصر يعظم بعد الخروج ويتخلخل ثم يتصل بنصف كرة العالم فيدركه أمر ممكن.

وأما انطباع نصف كرة العالم فى الجليدية والجبال الشاهقة، فهو محال، لأنها إذا حلت فيها مع بقائها على العظم لزم مساواة العظيم للصغير، وهو محال. وإن لم يبق لزم أن لا يرى عظمه وهو مكابرة للعقل.

وأما ما أجاب به بعض أصحاب الانطباع عن الإيراد المذكور على قاعدة الانطباع أن هذه الأجسام العظيمة ما قبلت القسمة إلى غير النهاية، فكذا الجليدية. فجاز أن يكون اشتراكهما فى الانقسام إلى غير النهاية يقتضى ارتسام الكبير فى الصغير، وهذا ليس بشىء.

فإن الأجسام وإن كانت قابلة للقسمة إلى غير النهاية وكذا الجليدية إلا أن الأجسام الكبيرة تنقسم إلى أجزاء كبيرة لا يحصى كل واحد منها أكبر من الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن أجزائها، فكيف يتصوّر ارتسام هذه الأجزاء الكبيرة فى الجليدية الحقيرة؟ وكيف ينطبق المقدار الكبير على المقدار الصغير؟

وهذا الغلط يناسب ما يقولون الجبل تسعه قشرة فتسعه لقبول كل واحد منهما الانقسام إلى غير النهاية، وهو كلام لا ينبغى أن يُذكر.

قوله: وقال بعضهم: إن النفس تستدل بالصورة، وإن كانت أصغر من المرئى على أن ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره؟

أقول:

زعم بعض الناس أن انطباع الكبير فى الصغير وإن كان محالا إذ لا يمكن أن ينطبع فى الجليدية إلا ما يساوى مقدارها، لكن النفس تستدل بعد

ذلك المقدار الذى ارتسم فيها أن الذى صورته هذا كم يكون أصل مقداره؟ وهذا، وإن كان أصلح مما ذكروه، فهو أيضًا ضعيف.

فإنا إذا ادركنا جبلا مقدار ارتفاعه مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فإنا لا نجد فى البصر جزءا صغيرا يستدل به على الباقى بل الحق إنّا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا يقال: إن النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلة فيها، لأنّا نقول إنهم يسلّمون أن المقادير الجرمية لا يمكن حصولها فى النفس إذ لو أمكن ذلك دون واسطة البصر لزم استغناؤها عنه، وليس ولأن المبصر إذا كان هو القدر الذى فى الجليدية فيمتاز عن الباقى بمرتبة الإبصار، وحينئذ لا يكون الباقى مبصرا.

قوله: وبعضهم جوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير.

أقول:

إنه قد أجاب بعض الناس عن الإيراد المذكور على قاعدة كيفية انطباع العظيم فى الصغير يجوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار آخر كبير هو مثال للغير.

فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلا فى مادة الجليدية على أنه مقدارها، والكبير حاصل فيها على أنه مقدار شبح الشىء المبصر، ومثاله.

وأجيب عن هذا بأن الشبح المقدار الكبير ومثاله، كجبل مثلا، إذا انطبع فى الجليدية لا يمكن أن يجتمع مع ما يفرض أنه أجزاء ذلك الامتداد بعضها

مع بعض فى محل واحد وهو الجليدية إذ لو كان كذلك، لم تبق مشاهدة ذلك الجبل مع ترتيبه.

وإذا لم يجتمع المنطبع الذى هو الجبل مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فيلزم أن يكون كل ما يفرض من جزء لذلك الامتداد، فهو فى جزء آخر من الجليدية، وحينئذ لا يخلوا إما أن لا تفصل الصورة المثالية على الجليدية أو تُفصل. فإن لم تفصل الصورة الشبحة عليها، بل ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئى، فلا يرى به الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو.

ونحن نرى الأجسام العظيمة كما هى وإن فصلت الصورة الامتدادية الجبلية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها فلا بد وأن يكون لها أجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين، وحينئذ فقد تجاوز أطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الإنسان، فلا يدرك المرئى الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر فى محل، بل المدرك مقدار ما انطبع فى الرطوبة الجليدية لا غير. ومن أنصف من نفسه تفطن لصعوبة انطباع الأشباح وبطلان الشعاع المرئى الخارج من العين. وهذه المسألة من القواعد المهمة فى هذا الكتاب وستطّلع على ذلك فى "القسم الثانى" من الأنوار، إن شاء الله تعالى.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [صُور المرايا]

اعلم أن الصورة ليست فى المرآة، وإلا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها.

وأيضًا إذا لمست المرآة بإصبعك، وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة إصبعك وملتقى إصبعك أيضًا وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة على أن الصورة لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها، وليس كذا.

وليست هى فى الهواء، وليست هى فى البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فإنا قد ابطلنا الشعاع وليست هى نفس صورتك تراها بطريق آخر.

فإنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة بجميع هيئة جميع الأعضاء وأيضًا هى متوجهة إلى خلاف توجه وجهك.

وأيضًا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتصل بجميع الوجه لرئى على مقداره لا أصغر منه، وإن اتصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو وجه منه فما رؤى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة. ولما أمكن أن يرى الرائى إصبعه وصورتها، فإن الشعاع إذا اتصل بالإصبع واتحد فلا يرى إلا الإصبع مرّة واحدة ولا صورة، وليس كذا.

وأيضًا لو كان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعة فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعة.

وإذا تبيّن أن الصورة ليست فى المرآة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها كحالة صورة المرآة.

ثم إن البصر إذا أحسسنا به أجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بد من ارتسام صورها، عند هؤلاء، وصور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليدية وأقطارها؟ فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتى من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

أقول:

إن الحكماء يعنون بالمرآة كل صقيل من أجسام يظهر عنه مقابلة الأشباح والأمثلة الروحانية التى لذلك المقابل، وتلك الصور والأشباح الظاهرة ليست فى المرايا، وإلا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها، إذ الهيئات الثابتة فى أجسام، كالسواد وغيره، لا يختلف نظرنا إليها باختلاف مواضع نظرنا.

وأيضًا إذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع، ثم لمسناها بإصبعنا فإنّا نجد بين رأس الإصبع التى ظهرت فى المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يفى بها عمق المرآة.

ثم لو كانت الصورة فى المرآة لكانت فى سطحها أيضا لأنه هو المصقول، فوجب أن يكون فيه، كالسواد والبياض وسائر الأعراض المحسوسة، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة، وليس. وليست فى البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرآة، فيكون المرئى هو صورتك بعينها على أن

ينعكس الشعاع عن المرآة، فإنّا أبطلنا المذهبين ولا هى فى الهواء، فإنه شفاف لا يظهر فيها شىء.

قوله: وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة.

أقول:

يريد إبطال رأى من يرى أن رؤية صور المرايا إنما هو بطريق الانعكاس، وبيّنه بوجوه:

الأول أنه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشىء الذى نراه بطريق آخر، فإنّا قد نرى مثال شىء وشبحه أصغر منه بكثير مع تمام هيئة الأعضاء، فنرى صورة وجهنا أصغر منه بكثير مع كمال هيئته.

الثانى، لو كانت تلك الصورة المرئية فى المرآة هى صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة إلى خلاف جهتنا لكنها متوجهة إلى خلافها.

الثالث، أن الإبصار لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون أن جميع ما يرى من صور المرايا إنما هو بانعكاس الشعاع البصرى من المرايا إلى ما يحاذيها مثلا، إذا أوصل الشعاع إلى المرآة رآها وإذا انعكس منه إلى جسم آخر مقابله رآهما معا.

فالشعاع الواحد يرى شيئين معا، فيتخيّل الرائى[1] أن أحد الشيئين يراه فى الآخر، فالناظر إذا نظر فى مرآة صغيرة فإنه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والأعضاء وكمالها، فإذا انعكست الأشعة من تلك المرآة الصغيرة إلى الوجه فإن اتصلت الأشعة بجميع الوجه وعمقه لزم أن يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا أصغر منه، كما هو الواقع.

(١) فى الأصل: الرأى.

وإن انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه واتصلت به، أو ببعض كل من أعضائه، وجب أن لا يرى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والأقسام كلها باطلة.

قوله: ولما أمكن أن يرى الرائى إصبعه وصورتها.

أقول:

هذا هو الوجه الرابع فى أن رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الأشعة إلى المرئى، فإنّا إذا نظرنا إلى المرآة فرأينا الشىء وصورته الشبحية معا، وكان الشعاع المبصر للشىء الملاقى واحدا، وجب أن ترى الأشياء واحدا لا اثنين، ونحن نرى عند نظرنا إلى المرآة إصبعنا مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وإن كان الأبعاد شعاعين أحدهما منعكس والآخر متأصل.

فإما أن يتداخلا أو يتحدا بامتزاج واتصال أو ينفرد كل منهما بحصة من الإبصار على سبيل التناوب والتداخل، وهذا محال.

والاتحاد يوجب أن يكون ما يبصره صورة واحدة، وليس كذلك وانفراد كل منهما بحصة وتناوبهما عليه يقتضى أن يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة، وبالشعاعين كلها، وحينئذ يلزم أن يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين، وليس والتناوب تناوب ممتنع، وإلا لكان المرئى واحدا دائما لا على التعيين وتراكم الشعاعين لا يقتضى التعدد، بل زيادة ظهور.

ولو كان التراكم يقتضى التعدد لكان إذا نظرنا بإحدى العينين إلى شىء ثم فتحنا الأخرى عليه رأيناه شيئين، وليس كذا.

قوله: وأيضًا لكــان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركــة الشعاع إلى الكوكب دفعة.

أقول:

هذا هو الوجه الخامس الدالّ على أن رؤية صــور المرايا ليست بانعكاس الأشعة، لأن الناظر فى الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة ويمتنع أن يخــرج الشعــاع من العين إلى سطح الماء فى آن واحــد، فيلزم منــه وقوع الحركة لا فى زمان، وعرفت بطلانه.

وإذا ظهــر أن الرؤية ليســت بخروج شــعاع مــن العين لا بدخــوله ولا بانطباع الشبح وإن الصور والأشبــاح الظاهرة فى جميع المرايا ليست فى المرايا ولا فى جســم من الأجسام أصــلاً ولما كانت الرطوبة الجــليدية مرآة، فــتكون نسبتها إلى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة إلى الصورة الظاهرة فيها، فحال الصور التى فرضها هؤلاء القوم فى الجليدية كحال صور المرايا.

قوله: ثم البصر إذا حسسنا به أجساما على سمت واحد إلى آخر.

أقول:

لما أبطل مــذاهب الشعــاع والانطباع فى الــرؤية أبطل من يقول بانطبــاع المرئيات فى الرطوبة الجليدية بوجه آخر استبعاد انطباعها فيها غير ما مرّ، وهو إنّا إذا حسسّنا بالقوة الباصرة بمبصرات كــثيرة، هى أجسام عظيمة على سمت واحد بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الأجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبصر، فــلا بدّ من ارتسام صورها وأشباحها عند هؤلاء القوم مع صــور المسافات التى بينها على ســمت واحد فى الرطوبة

الجليـدية، ويمـتنع أن تفى الجليـدية وأقطارها بذلك؛ فـسّر الرؤيـة البصـرية وأحوال الصور الظاهرة فى المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهى الصور الثلاث التى يأتى ذكرها فى هذا الكتـاب، فكلها ستأتى مفـصلة. وغرض الشيخ[1] من ذكر هذه المسـائل توطئة وتسـهيل للسبـيل الذى هو بصدد بيـانه فى قسم الأنوار.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[فى المسموعات]

تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت. فإن الهواء لا يحفظ الشكل وهو سـريع الالتئام. ثم من تشـوّش الهواء الذى عند أذنه، كان ينبغى أن لا يسـتمع شيئا لتشـوّش المتموّجات واختلافـها. والاعتذار بأن الصوت نفسه يخـرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فـإنه إذا تشوّش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقى.

والقرع والقلع بالفعل غـير داخل فى حقيقة الصوت لبـقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بـشىء، والمحسوسات بسائطها[2] لا تعرّف أصلاً. فـإن التعريفـات لا بدّ وإن تنتهى إلى مـعلومات لا حـاجة فيـها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

(٢) فى الأصل: بسايطها.

فإذا انتهى، فليس شيء أظهر من المحسوسات حتى تنتهى إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهى الفطرية التى لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذى مثلوا به أنه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر مما فى المحسوسات.

ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف فى جهات أخرى. فبسائط[1] المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها، وبها تُعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأىّ تعريف عرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يعرّف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصيتها.

ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط.

وأما الكلام فى سببه، فذلك شيء آخر من أنه القلع والقرع وأن الهواء شرطه، وإنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطا بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

أقول:

ذكر المشاءون أن السمع قوة مودعة فى العصبة المفروشة على سطح

---

(١) فى الأصل: فبسايط.

بعض الصماخ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع. وماهية الصوت كيفية مدركة بحسن السمع.

والحق أن السمع يستغنى عن التعريف، لأنه أقوى المدركات الحسية وأظهرها والموجب لوجوده تموّج الهواء، وليس المراد بالتموّج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والتموّج أن كان من مس عنيف، فهو القرع، أو من تغريق عنيف، وهو القلع.

وفائدة العنيف أن القطن المقروع أو الصوف الليّن لا يظهر لهما صوت. وكذلك الخشبة المغروزة إذا قلعت، وإنما كان القلع والقرع العنيفين يوجبان التموّج، لأن القارع يلجئ الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة المقروع بعنف وفى القلع يتولّج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف.

وحدوث القلع والقرع على كيفية مخصوصة، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة فيتأدى ذلك التموّج إلى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص، فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطيعات الصوت.

ثم سماع الصوت المتشكل بتقطيعات الحروف إنما يحصل عند حصول التموّج إلى الصماخ، لأن صوت المؤذن إذا كان على موضع عال فإنه يميل من جانب إلى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله إلينا.

ولأن من وضع فمه على أنبوبة طويلة وكان الطرف الآخر ممدود على إذن إنسان وتكلم، فلا يسمعه إلا ذلك الواصل إلى أنه التموّج دون الحاضرين، فوصول التموّج إلى الأذن شرط فى السماع؛ لأن الوصول إلى

الأذن لما لم يكن دفعة، كالرؤية، فـلا بدّ من زمان إذ يرى ضرب القصار فى آن ويسـمع صوته بعـد زمان، فلولا أن السـماع يتـوقف على وصول الـهواء المتموّج إلى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا.

ثم تجويف الأذن إذا سدّ بطن السمع فـتّل عليه بان وصول الصوت إلى الصماخ المتمـوّج لو كان شرطا فى السماع لم يسمـعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسامّ له، وإن كانت، فتكون فى غاية القلة فبتشوّش الأمواج الحاملة للصوت بصدمـات الجدار، وحينئذ لا تبقى تقطيعـات الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق.

وأجيب عنه:

بأن الجدار الجديد إذ لم يكن فيه مسام فلا سماع، فإن التجربة تشهد أن الحائل كلمـا كانت منافذه أقل كان السـماع أضعف، وكلما كـانت أقوى كان السماع اقوى، وعند عدم المنافـذ وجب أن يعدم السماع بالكلية. وأوردوا بأن الهواء الحـامل للحروف أن تـأدى كله إلى شخص واحـد لم يسمع غـيره من الحاضرين عنده فإن الصوت المخصوص لم يصل إلا إليه، وإن كان الحامل كل جزء من الهواء لزم أن يسـمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الأجـزاء الكثيرة من الهواء إلى الصماخ.

وأجيب: بأن الحـروف إنما تحدث بإطلاق الهواء بعد حـبسه، فالتـموّج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء بعد حبسه فالتموج الفاعل للحروف لا تختص بكل الـهواء دون أجزائه، بل كل جـزء منه يتشكل بحـروف الصوت فأى جزء منهـا وصل إلى الصماخ بتمـوّج الهواء حصل السمـاع، فإن الجمع الكثيـر يسمعون الكلمـة الواحدة فى آن واحد وسـماع بعض دون بعض عند

تموّجات الرياح لاضطراب بعض أجـزاء الهواء دون غيره. هذا حـاصل كلام المشائين وتحقيقه.

وأبطل الشيخ فى "حكمة الإشراق" تـشكل الهواء بمقاطع الحروف على القاعدة المشهورة معللا بأن الهواء رطب فى غاية السيلان واللطف والرقة وهو سريع الانفصال والالتئام لشدة سيلانه ولطفه، فيمنع أن يحفظ شكل الصوت وتقطيعات حروفه.

ثم إذا تشوّش الهواء الذى عند الأذن لاضطرابه وجب أن لا يسمع شيئا لتشوّش التموّجات واختلافها، وليس الأمر كذلك.

فإنّا قـد نسمع الكـلام مع شدة الريح وقوة الـتموّجـات وليس لهم أن يعتـذروا ويقولوا أن الصوت نفـسه يخرق الهـواء الذى فى طريقه وينفذ فـيه لشدته حتى يصل إلـى باطن الصماخ، فيشـعر به القوة السامعـة، فإن الهواء الذى عند الأذن إذا تشـوّش كله لا يمكن أن يبـقى للبـعض منه قـوة النفـوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقى.

قوله: والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت.

أقول:

لما أبطل القـاعدة المشـهورة، وهى تشكل الهـواء بمقاطع الحـروف التى للصوت، ذكـر أيضًا أن القرع والقلع لا تدخل فى حـقيقة الصـوت ولا هما نفسه لوجوه:

الأول، إنا يمكننا تعقل الصوت بدونهمـا ولو كان نفسه أو جزءا منه لم يمكن تعقله بدونهما.

الثانى، أن الصوت باق بعد الفراغ من القرع والقلع، ولو كان نفسه أو جزءا منه، لم يتصور بقاء الصوت بعدهما.

الثالث، أن القرع والقلع يمكن إدراكهما بالبصر. وأما الصوت، فلا يمكن إدراكه إلا بالسمع، فهما مغايران له وليس الصوت نفس الحركة التموّجية الحاصلة من القرع والقلع لتعقل الصوت والحركة التموّجية كل منهما بدون الآخر.

وإذا لم يدخل القرع والقلع والتموّج فى حقيقة الصوت وليست نفسه فى أسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الأصلى المتمم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا بعد المجردات العقلية.

قوله: والصوت لا يعرف بشىء[1].

أقول:

قد عرفت أن العلوم بأسرها لا يجوز أن تكون ضرورية، وإلا لما فقدنا شيئا منها ولا نظرية، وإلا لدار أو تسلسل. فإذن البعض منها ضرورى والبعض الآخر نظرى ينتهى فى الحصول إلى ذلك البعض الضرورى، لئلا يلزم دور ولا تسلسل.

وبسائط[2] جميع المحسوسات من القسم الضرورى المستغنى عن التعريف، إذ التعريف لا بد من انتهائه إلى معلومات لا تفتقر إلى التعريف حذرا من التسلسل غير[3] المتناهى.

---

(١) فى الأصل: بشئ.

(٢) فى الأصل: وبسايط.

(٣) فى الأصل: الغير والصحيح غير لأن كلمة غير لا يدخل عليها الألف واللام.

وإذا كان لا بد من انتهاء التعريفات إلى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شيء أظهر من المحسوسات، وهى الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات، فجميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتى من جملة الموجودات ونسمّيه "جنسا"، والمميّز الذاتى ونسمّيه "فصلا"، والمجموع المركب منهما ونسمّيه "نوعا"، والمشترك العرضى ونسمّيه "عرضا عاما"، والمميّز العرضى ونسمّيه "خاصّة".

وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنية عن التعريف. وأما الوجود الذى ذكر المشاءون أنه مستغنى عن التعريف فإن الخبط فيه أكثر من جميع المحسوسات على ما أشرنا إليه، وإن كان له تتمة نذكرها فى الإلهيات.

والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والخبط من حيث إنها محسوسة أو من حيث إنها طعم أو رائحة أو أسود أو صوت، وإن جاز أن يقع فيها الخلاف من جهات أخرى، ككون السواد أو الحلاوة أو غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جعل لجنسه وجعل لفصله، أو هما جعل واحد؟ وغير ذلك مما سيأتى ذكر أمثاله. فجميع بسائط[1] المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شيء أظهر منها. وتعريف مركباتها بها، فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع؛ وكذا الأضواء والألوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له حاسة الذوق والشمّ؛ وكذا الكيفيات الأربع وباقى الملموسات لمن لا مسّ له.

فإنّا بأىّ تعريف عرفنا شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك

(١) فى الأصل: بسايط.

الحاسة لا يمكن أن يحصل له حقيقة ذلك المحسوس. وليس فى المحسوسات حاسة واحدة مما يمكن أن يعرف محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصاتها؛ ومن كان له جميع الحواس وهو مستغن عن تعريف المحسوسات، ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوسات ذلك البعض.

فالصوت أمر بسيط واحد وصورته فى العقل كصورته فى الحس فحسب؛ وحقيقته أنه صوت لا غير.

فالصوت أمر واحد بسيط مستغن عن التعريف وله أسباب وشروط؛ وأسبابه وشروطه فى عالم الحس من قرع أو قلع أو تموّج الهواء غير الأسباب والشروط فى عالم المثل المعلقة. فالصوت أمر كلى كالحرارة الكلية التى لها أسباب ثلاثة: الحركة، والشعاع، ومجاورة جسم حار، وتقع الحرارة فى الوجود الخارجى بواحد منها وليس فى أسباب الصوت المثالى تموّج هواء ولا قرع ولا قلع.

ولما كانت هذه أسباب الصوت عندنا لا نفس حقيقته ولا جزءا منها، فهى بالضرورة غير الصوت المستغنى عن التعريف. وإذا بطل أن يكون تشكل الهواء بمقاطع الحروف شرطا فى حدوث الصوت على طريقة المشائين ولا يمنع أن يكون ذلك شرطا بطريق آخر، وسيأتى تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة فى "القسم الثانى" من الأنوار الإلهية.

قال الشيخ:

فصل

[الوحدة والكثرة]

الواحد من جميع الوجـوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكميـة ولا الحدّية ولا انقسام الكلى إلى جزئيـاته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا "زيد وعمرو واحد فى الإنسـانية" ويكون معناه أن لهما صورة فى العقل نسبتهما إليها سواء، وكذا غيرها.

هذا ما أردنا هاهنا، وقد انتهى به "القسم الأول".

ولنور النور حمد لا يتناهى.

أقول:

الوحدة والكثرة من الفطريات المستغنية عن التعريف. والواحد لا يتقسم من الجهة التى بها واحد وإن انقسم من غيرها.

الأول والواحـد المطلق، هو الذى لا ينقسم من جـميع الوجـوه لا إلى الأجزاء الكمـية ولا إلى الجزئيات، كـانقسام الكل إلى جزئيـاته المتكثرة، ولا إلى الأجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل أصلاً، وهذا كالواجب لذاته.

الثانى، الواحد الذى لا ينقسم إلى الأجزاء الكمية ولا انقسام الكل إلى جزئيـاته وينقسم إلى الأجزاء الحدية، كـالعقول، فإنهـا فى المشهور مخـتلفة الحقائق[1]، وهى جواهر داخلة تحت جنس الجوهر فلها فـصول، فينقسم إلى

(١) فى الأصل: الحقايق.

جنس وفصل متركبة منهما فى الذهن وإن كانت فى الخارج بسائط[1] لا تركيب فيها.

الثالث، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تنقسم قسمة الكل التى جزئياته والقسمة الحدية، كالنفوس الناطقة والبشرية التى كلى نوعها ينقسم إلى جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل.

الرابع، الواحد الذى ينقسم قسمة كمية بوجه وينقسم إلى أجزاء معنوية حدية ولا ينقسم نوعه الكلى إلى جزئيات، كالأفلاك والكواكب، فإن كل واحد منها وإن انحصر نوعه فى شخصه، فهو من حيث الجسمية ينقسم إلى مادة وصورة وبالوهم أيضًا.

وأما الذى يقبل القسمة الكمية، فمنه ما هو أحق بالوحدة، كالأفلاك والعناصر، فإن الأفلاك قبلت القسمة الوهمية.

فهى غير قابلة للقسمة الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والعناصر، فالواحد منها يقبل القسمة بالفعل فى الأعيان.

الخامس، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة، كخط أو سطح أو جسم واحد متصل بسيط.

السادس، الواحد بالاجتماع، كالكرسى الواحد.

فهذا كله أقسام الواحد الحقيقى.

وأما الواحد غير[2] الحقيقى، فهو إما بحسب شركة إما فى أمر ذاتى

---

(١) فى الأصل: بسايط.

(٢) فى الأصل: الغير، والصحيح ما أثبتناه.

محمول، فيُسمّى الاتحاد فى الجنس "مجانسة"، وفى النوع "مماثلة" وإن لم يكن فى أمر ذاتى فيسمّى الاتحاد فى الكيف "مشابهة"، وفى الكم "مساواة"، وفى الخاصة "مشاكلة"، وفى الوضع "مطابقة"، وفى النسبة "مناسبة"، كما يقال نسبة

النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة.

وأما الواحد بحسب شركة فى موضوع، وهى أن تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى، كقولك "الإنسان هو الضاحك" أو "الموضوع شخصى"، كقولك "هذا الكاتب هو الضاحك".

ومن لواحق الواحد "الهو هو" وهو أن تكون ذات واحدة لها اعتبارات فيشار إليها أن صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر، كقولك "هذا القائم هو الطويل". ثم الواحد إن لم يكن الزيادة عليه كخط الدائرة، فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، كالخط المستقيم.

والواحد إن لم يُفصل من نوعه ما يمكن أن يحصل شخصا آخر فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، وهو الذى تعددت أشخاصه، فيكون خط الدائرة ناقصا لهذا لتعدد أشخاص الدائرة.

وذكر الشيخ "الواحد من جميع الوجوه" لانه هو المحتاج إليه وما عداه فهو الواحد من وجه. قال "فتحفظ هكذا أو تترك باقى الأقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز"، كقولك "زيد وعمرو واحد فى الإنسانية" و"الإنسان والفرس واحد فى الحيوانية" بمعنى أن لهما صورة فى العقل نسبتهما إليها نسبة واحدة، وهكذا سائر الأقسام على ما ذكرنا بعض أحواله.

وهذا آخر "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق"

والحمد لواهب العقل وملهم الصواب، منه المبدأ واليه المآب

تمّ "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق" للعالم العامل الجهبذى الفيلسوفى

الفاضل الكامل الولى الصوفى الشيخ محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى.

* * *

شرح حكمة الإشراق

تأليف

شمس الدين محمد شهرزورى

الجزء الثانى

تحقيق

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار توفيق على وهبه

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1433هـ 2012

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد – القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

القطب الشيرازى ، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسى ، 1236-1311
شرح حكمة الاشراق / تأليف : شمس الدين محمد شهرزورى ، تحقيق :
احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ، 2011
مج 2 ، 24 سم
تدمك : 978-977-341-576-4
1- الفلسفة الاسلامية
أ- شهرزورى ، شمس الدين محمد
ب- السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)
ج- - وهبة ، توفيق على (محقق مشارك)
د- العنوان

ديوى: 189

رقم الايداع: 2011/3914

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مفيض الأنوار العقلية والجواهر النفسية ومرقيها من الحضيض الأدنى إلى الأوج الأعلى.

القدوس الذى غرقت أرواح الكاملين فى بحار كبريائه وتاهت أفكار المتألهين فى بيداء عجايب مصنوعاته وغرائب مخلوقاته.

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله إلى ذوى الأهواء الباطلة والآراء الجاهلة بشيرا ونذيرا.

فأرشد الخلائق إلى كمال ربوبيته وهداهم إلى كنه ألوهيته.

صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه، ما ناحت الأطيار وأورقت الأشجار.

وهذا هو أوان الشروع فى

شرح "القسم الثانى" من "حكمة الإشراق"

قال الشيخ:


القسم الثانى
فى الأنوار الإلهية
ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها

وفيه خمس مقالات:

المقالة الأولى فى النور وحقيقته ونور الأنوار وما يصدر منه أولا

وفيه تسعة فصول وضوابط

فصل

[فى أن النور لا يحتاج إلى تعريف]

إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شىء أظهر من النور، فلا شىء أغنى منه عن التعريف.

أقول: لما فرغ من إتمام "القسم الأول" من المنطق والمغالطات الواقعة فى العلوم، التى بعضها طبيعى وبعضها إلهى، وقدّم البحث عنها، لأنها مقدمات إلى مطالب متعلقة بـ "القسم الثانى" كالتوطئة لها.

فلذلك قدمها وسمّى "القسم الثانى" بـ "قسم الأنوار"، إذ فيه يبحث عن الأنوار المجردة العقلية من الواجب لذاته والعقول والنفوس والأنوار العرضية ولوازمها.

وهذا "القسم الثانى فى الأنوار الإلهية" يشتمل على خمس مقالات، لأن البحث فى هذا القسم إما أن يكون عن حقيقة النور ونور الأنوار وما يصدر منه من الوجود.

وهى "المقالة الأولى فى النور وحقيقته" وإن لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور فلا بدّ أن يكون عن هيئة وصفه له.

فإن كان ذلك بحثا عن كيفية ترتيب الموجودات من لدن المبدأ الأول، إلى أن ينتهى إلى الهيولى، فهى "المقالة الثانية فى ترتيب الوجود".

وإن كان البحث عن الصفات وإن كانت صفات العقل فهى "المقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات".

وإن كانت صفات الذات فهى "المقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها".

وإن لم يكن البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن غايات بعض الموجودات فهى "المقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات"، وهى آخر الكتاب.

ثم شرع فى الفصل الأول فى بيان حقيقة النور، فقال: إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر.

ويعنى "بالظاهر" الظاهر الجلى فى نفسه المظهر لغيره، ولما لم يكن فى الوجود شىء أظهر من النور فلا شىء أغنى منه عن التعريف.

فالنور إما أن يكون هو الظهور أو زيادة ظهور ثم الظهور أما ذوات جوهرية بذاتها كالعقول والنفوس، أو هيئات نورانية قائمة بالغير سواء قامت بالروحانى أو الجسمانى.

والوجود لما كان أمرا اعتباريا فإذا عنى به نفس الماهية النورية كان نورا والظلمة هى الخفاء.

ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورانية والجسمانية والمثالية من ظلمة العدم إلى نور الوجود هو الواجب لذاته كان أولى باسم "النورية" و"الوجود"، ومعناهما من غيره.

وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ظاهرة بمعنى أنها موجودة فى الأعيان، فيكون الوجود كله نورا من هذا الاعتبار.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى تعريف الغنى]

الغنى هو ما لا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره.

والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له.

أقول: احترز بقوله "ولا كمال له على غيره" عن الإضافات المحضة المتعلقة بالغير.

وصفات الشيء تنقسم إلى ما لا يعرض له نسبة إلى الغير، وهى الهيئات المتمكنة فى ذات الشيء وإلى ما يعرض له نسبة إلى الغير، وهى الهيئات الكمالية الإضافية، وهى كمالات الشيء فى نفسه، هى مبادئ إضافات له إلى غيره والثالث الإضافة المحضة.

فالغنى المطلق ما لا يتوقف على غيره، ولا يتعلق به فى ثلاثة أشياء فى ذاته وفى هيئات متمكنة فى ذاته، كالشكل، وفى هيئات كمالية للشيء فى نفسه هى مبادئ إضافات له إلى الغير، كالعلم والقدرة.

والفقـير هو الذى يتوقف على غـيره ويتعلق فـى شىء من هذه الثلاثة وحـاصل الغنى المطلق راجع إلى وجـوب الوجود والفـقيـر المطلق إلى إمكان الوجود. وفائدة هذا الفصل أنه جعله مقدمة يستعمله فيما بعد.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى النور والظلمة]

الشىء ينقسم إلى نور وضوء فى حقيـقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه.

والنور والضـوء المراد بهـمـا واحـد هاهنا، إذ لست أعنى به مـا يعـدّ مـجازيا، كـالذى يعنى به الواضح عند العـقل، وإن كان يرجع حـاصله فى الأخير إلى هذا النور.

والنور ينقسم إلى ما هو هيئـة لغيره، وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض.

وما ليس بنور فى حـقيقة نفســه ينقسم إلى ما هو مسـتغن عن المحل، وهو الجوهر الغاسق، وإلى ما هو هيئة لغيره، وهى الهيئة الظلمانية.

والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنه هو الجوهر الذى يقصد بالإشارة. وقد شوهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقى مظلما. وليست الظلمة عبارة إلا عن عدم النور فحسب.

وليس هذا من الأعدام التى يشترط فيها الإمكان.

فإنه لو فُرض العــالم خلاً وفلكا لا نور فيه، كــان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور.

فثـبت أن كل غيــر نور ونورانى مظلم. والبرزخ إذا انتـفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مـظلما إلى شىء آخر فهذه البرازخ جواهــر غاسقة، بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه فى البرزخية بما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم.

فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائد على البرزخية وقائم بها، فيكون نورا عارضا، وحامله جوهر غاسق. فكل برزخ جوهر غاسق.

والنور العــارض المحســوس ليس بغنى فى نفســه، وإلا ما افــتقــر إلى الغاسق.

فلما قــام به، فهو فــاقر ممكن ووجوده ليس من الجــوهر الغاسق، وإلا لازمه واطّرد معه، وليس كذا، كيف والشىء لا يوجب أشرف من ذاته؟

فالمعطى لجمــيع الجواهر الغاسقة أنوارها غــير ماهياتها المظلمة وهيـئاتها الظلمانية. وستــعلم أن الهيئات الظلمانية معلولة للنور وإن كــان عارضا أيضًا وهى خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟

فينبــغى أن يكون معطى الأنوار للبــرازخ غير برزخ ولا جــوهر غاسق، وإلا دخل فى هذا الحكم الذى هو على الجميع، فهــو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

أقول: اعلم أن الشىء ينقسم فى حــقيقة نفسه بالقــسمة الأولى إلى نور وضوء وإلى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه.

والمراد بالنور والضوء هاهنا واحد، إذ لا يعنون بالنور المعنى المجازى، كالواضح عند العقل، وإن كان الواضح عند العقل يرجع حاصله فى الأخير إلى هذا النور، فإن النور هو الظهور، والواضح عند العقل لما كان ظاهرا، عنده فيكون نورا.

ثم الوجود إما أن يكون نورا، أو غير نور. والنور ينقسم إلى ما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم فيه، وهو النور العارض المسمّى "هيئة".

فقد يكون محله الأنوار المجردة المجردة العقلية، وقد يكون محله الأجسام النيّرة. وأما النور القائم بذاته، وهو الذى ليس بمضىء فى غيره، فهو النور المجرد والنور المحض.

وأما ما ليس بنور فى حقيقة ذاته إما أن يكون مستغنيا عن المحل، وهو الجوهر الجسمانى الغاسق وهو المظلم فى ذاته، فإنه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه.

إذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهى زائدة على الجسمية، وإن لم يستغن عن المحل، فهو الهيئة العرضية الظلمانية، وهى المقولات التسع.

ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الأجسام الكثيفة حائلة لا جرم سمّى الجسم "برزخا" ورسم "الجسم" بأنه الجوهر الذى يقصد بالإشارة الحسية.

قوله: وقد شوهد من البرازخ.

أقول: إذا أشرقت الشمس والكواكب على الأجسام استنارت وأضاءت مهما لم يكن حجاب.

فإذا حصل حجاب وزال عنها النور بقيت لا محالة مظلمة. واختلفت الحكماء فى الظلمة.

فذهب المشاءون إلى أن الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه أن يكون منوّرا وليس الهواء عندهم مظلما إذ لا يمكن عليه النور لشفيفه.

وأما الحكماء الأقدمون، فيقولون: إن الظلمة عبارة عن عدم النور وانتفائه مطلقا دون اشتراط الإمكان، فإنه لا يلزم كون بعض أسماء السلوب مع الإمكان أسماء الشيء من الأسماء، كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك أن يكون جميع المواضع كذلك، ويدل على ظلمة الهواء.

إنّا إذا فتحنا العين فى الليلة المظلمة ولم نر شيئا سمّينا ما عندنا ظلمة، جبلا كان أو جدارا أو هواء وغير ذلك مما قبل النور أو لم يقبله.

فعلم أن الهواء مظلم ويدلّ على أن الظلمة عدم النور فحسب.

إنّا لو فرضنا العالم خلأ أو فلكا لا نور فيه كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور فيه، وليس هذا الفرض ممتنعا بالنسبة إلى العالم المفروض فيه ذلك، وإن امتنع بالنسبة إلى علله، فعند القدماء من المتألهين كل ما لا نور فيه فيكون مظلما كيف كان؟

فالأعدام التى يشترط فيها الإمكان هى الأعدام المقابلة للممكنات. وأما الأعدام المطلقة، فلا يشترط فيها الإمكان وكل ما ليس بنور فى ذاته ولا بنورانى، مظلم.

والأجسام البرزخية إذا انتفى عنها النور لا تحتاج فى كونها مظلمة إلى أمر آخر غير عدم النور من إمكان أو غيره فالبرازخ الجسمانية فى ذواتها جواهر مظلمة وإن عرض لها أن تكون منوّرة.

فإن الأجسام المتنوّرة تنقسم إلى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها، كالشمس والكواكب ما عدا القمر، ومنها ما ليس كذلك.

فالشمس وغيرها من الأجسام التى لازمها النور شاركت فى الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الأجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز.

والذى به الاشتراك نفس الجسمية فالذى به المفارقة والامتياز من النورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها، فيكون لا محالة نورا عارضا، فيفتقر إلى حامل، فحامله هى الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية النيّرة من حيث الهيئة النورية العارضة لها.

فكل برزخ جسمانى من حيث الجسمية جوهر مظلم والهيئة النورية المحسوسة العارضة للأجسام ليست بعينه فى ذاتها، وإلا لما افتقرت إلى الحلول فى الأجسام المظلمة، فلما افتقرت إلى الحلول فيها، فهى مفتقرة فى ذاتها وكل مفتقر ممكن.

فالهيئة النورية ممكنة، فوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة وإلا لوجب أن يلازمها ويطّرد معها ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة، وليس الأمر كذلك.

ثم العقل يشهد بان جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول، والنور

أشرف من الجوهر الجسمانى المظلم، فيمتنع أن يكون الأنوار العارضة فيه للجواهر الغاسقة الجسمانية معلولة لوجودها.

وإذا امتنع أن تكون الجواهر الجسمانية علة للأنوار العرضية مع قيامها بذاتها، فالأولى أن لا تكون الهيئات الجسمانية الظلمانية علة للأنوار المفتقرة إلى القيام بها.

وسيأتى أن أكثر الهيئات الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وإن كان عارضا، فكيف يجوز أن تكون علة له؟ ثم الهيئات الظلمانية خفية فى ذاتها.

فكيف توجب ما ليس أخفى منها من الأنوار العارضة أو مثلها فى الخفاء مع أن العلة أفضل من المعلول؟ فيجب أن يكون المعطى لجميع الجواهر الجسمانية أنوارها غير ماهياتها وهيئاتها الجسمانية.

ثم لو كان المعطى للأجسام البرزخية أنوارها برزخ لوجب دخوله فى الحكم الذى على جميع الأجسام من أنها لو كانت علة لوجود الأنوار العرضية للازمتها.

ولكان الشىء علة لما هو أشرف منه، وهما باطلان. فالمعطى للأجسام أنوارها هو أمر خارج عن الأجسام المظلمة وهيئاتها الغاسقة وهى الجواهر العقلية.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى افتقار الجسم فى وجوده إلى النور المجرد]

الغواسق البرزخية لها أمور ظلمانية، كالأشكال وغيرها، وخصوصيات للمقدار وإن لم يكن المقدار زائدا على البرزخ إلا أن له تخصصا ما ومقطعا واحدا ينفرد به مقدار عن مقدار.

فهذه الأشياء التى تختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، وإلا تشاركت فيه البرازخ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئة الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ.

والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت فى تحقيق وجودها إلى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها.

فإن البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيئات، لا يمكن تكثرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصص ذات كل واحد.

وليس بجائز أن يقال أن الهيئات المميّزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هى، إذ لو كان كذا، ما اختلفت فى البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من بعض، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة. وستعلم من طريق أخرى أن البرزخ لا يوجد البرزخ.

والبرزخ وهيئاته الظلمانية والنورية، لما لم يكن وجود شىء منها عن

شىء على سبيل الدور، لامتناع توقف شىء على ما يتوقف عليه، فيوجد موجده فيتقدم على موجده ونفسه، وهو محال.

وإذا لم تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية، فيكون نورا مجردا. والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو فى الأعيان مع الخصوصيات.

أقول: الأجسام البرزخية لها هيئات وعوارض ظلمانية، كالأشكال والألوان والطعوم والروائح وغير ذلك من العوارض، ولها أيضًا خصوصيات المقادير.

فإن المقدار، وإن لم يكن زائدا على الجسم على ما عرفته إلا أن خصوصيات المقادير ومقاطعها وحدودها المخصوصة، وهى التى تمتاز بها المقادير وينفرد بها مقدار عن مقدار؛ وما تختلف به الأجسام البرزخية ليست لها لذاتها، وإلا لتشاركت فيه الأجسام وكذلك ليس حدود المقادير لها لذاتها.

وإلا لوجب استواء الكل فيها. فكانت مقادير الأجسام متساوية كلها وليس فلا بد أن يكون لها ذلك من مفيد خارجى ثم الشكل والمقادير الخاصة وغيرهما من الهيئات والعوارض الظلمانية لو كانت لذاتها مستغنية لم يتوقف وجودها على وجود الأجسام البرزخية التى هى محالها.

وكذا لو كانت الجواهر الجسمانية بذاتها غنية لم تفتقر فى تحقق وجودها إلى ما يخصصها من الهيئات والعوارض الظلمانية وغيرها من المخصص الخارجى؛ فإن الجواهر الجسمانية لو فرضنا تجردها من الأشكال والمقادير

وغيرها من الهيئات الظلمانية لم يكن أن تتكثر لعدم المميّز من الهيئات المفارقة المقتضية للتميز والتكثر؛ وإذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيئات العارضة للأجسام ولا الهيئات عن الأجسام المظلمة وليس يمكن أن تتخصص ذات كل واحد من الأجسام وهيئاتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده.

ولا يمكن أن يقال أن مميزات الأجسام البرزخية هى الهيئات اللازمة للحقائق الجسمانية بحيث تقتضيها الأجسام لذاتها. فإن الأمر لو كان كذلك لوجب أن لا تختلف الأجسام فيها لكنها مختلفة، فليست الماهية الجسمية مقتضية للهيئات المميّزة.

ثم الحدس الصحيح يحكم بان الجواهر الظلمانية الميتة لا يوجد بعضها بعضا، إذ لا أولوية بحسب الحقيقة الجسمية لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس على أنك ستعرف من طريق آخر أن الجسم لا يمكنه إيجاد جسم آخر.

والجواهر الجسمانية وهيئاتها لما امتنع أن يوجد كل واحد منهما الآخر على سبيل الدور لامتناع توقف كل منهما على ما يتوقف عليه الآخر بحيث يلزم أن يوجد كل واحد منهما موجده، فيتقدم على موجده ونفسه، وذلك محال.

وإذا لم تكن الجواهر المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيئات النورية والظلمانية، فكلها مفتقرة إلى ما هو خارج عنها من الأجسام والأعراض، وذلك الخارج هو النور المجرد عن المواد بالكلية.

والجوهر الغاسق، وهو الذى لا نور فيه، جوهريته أمر عقلى على ما عرفت، وغاسقيته عدمى، فيمتنع وجوده فى الأعيان من هاتين الحيثيتين،

وإنما يوجد فى الأعيان مع الخصوصيات من شكل معيّن ومقدار معيّن ووضع معيّن وأين معيّن، وغير ذلك.

* * *

قال الشيخ:

ضابط فى أن النور المجرد لا يكون مشارا إليه بالحس

لما علمت أن كل نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسما، ولا يكون له جهة أصلاً.

أقول: قد مرّ أن كل مشار إليه إشارة حسية بالذات، فهو جسم. وإن كانت الإشارة الحسية إليه بالعرض، فهى الأعراض الجسمانية.

أما ظلمانية، كالأشكال والمقادير المخصوصة والألوان وغير ذلك.

وإما نورانية، وهى الأنوار العارضة، كنور الشمس والكواكب والنيرات وما أشبه ذلك وأما إذا كانت الأنوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها، وهى الأنوار المحضة على الحقيقة فإنه لا يمكن الإشارة الحسية إليها ويمكن الإشارة العقلية بصريح العرفان.

وما هذا شأنه لا يحل الأجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية.

* * *

قال الشيخ:

ضابط

النور العارض ليس نورا لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نورا لغيره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد.

أقول: النور ينقسم إلى قسمين: إلى نور لنفسه، وإلى نور لغيره، ونعنى بكونه نورا لنفسه أن يكون قائما بذاته مدركا لها غير غائب عنها.

وبكونه نورا لغيره أن لا يقوم بذاته ولا يدركها؛ والأنوار العارضة سواء كانت قائمة بالمجردات أو بالأجسام فليست أنوارا لذواتها، إذ وجودها ليس لذواتها، بل لغيرها فهى لا محالة أنوار للغير التى هى محالّها.

فأما الأنوار المجردة المحضة، فإنها أنوار لذاتها لقيامها بذاتها وإدراكها لذواتها، فهى أنوار لذواتها لا لغيرها.

فكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها.

* * *

قال الشيخ:

فصل إجمالى

[أن من يدرك ذاته فهو نور مجرد]

كل من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانية فى الغير، إذ الهيئة النورية أيضًا ليست نورا لذاتها فضلا عن الظلمانية، فهو نور محض مجرد لا يشار إليه.

أقول: كل من له ذات لا يغفل عنها أصلاً، فهى غير جوهر غاسق جسمانى لظهور ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الغاسقة الظلمانية عند ذاتها، ولا يجوز أن تكون تلك التى لا يغفل عن ذاتها هيئة ظلمانية فى الأجسام.

فإن الهيئة النورية لما لم تكن نورا لذاتها، فالأولى أن لا تكون الهيئة الظلمانية نورا لذاتها غير غافلة عن ذاتها.

فلا بدّ وأن تكون الذات التى لا يغفل صاحبها عنها، وهى الظاهرة لذاتها نورا مجردا قائما بذاته غير مشار إليه ولا جهة ولا مكان له.

* * *

قال الشيخ:

فصل تفصيلى

هو أن الشىء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى ذاته، فإن علمه أن كان بمثال ومثال الأنائيـة ليس هى، فهو بالنسبة إليها هو والمدرك هو المثال حينئذ، فيلزم أن يكون إدراك الأنائية هو بعينه إدراك ما هو هو، وإن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها، وهو محال، بخلاف الخارجيات.

فإن المثال وما له ذلك كلاهمـا هو. وأيضًا أن كان بمثال أن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه.

وإن علم أنه مثال نفـسه، فقد علم نفسه لا بالمثـال. وكيف ما كان، لا يتصوّر أن يعلم الشىء نفسه بأمر زائد على نفسه.

فإنه يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائد على ذاته، كانت علما أو غيره، فـهى لذاته، فيكون قد علم ذاته قـبل جميع الصفـات ودونها، فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لـها، وإذا ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زائد، فلا تحتـاج فى إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو غير الغائبة عن نفسها.

فيجـب أن يكون إدراكها لها لنفـسها كمـا هى، وأنه لا تغيب قط عن ذاتك وجـزء ذاتك. ومـا تغيب ذاتـك عنه، كالأعـضـاء من القلب والكبـد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعـضو ولا أمر برزخى وإلا مـا غابت عنه حـيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول.

والجوهرية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل تكون ذاتك نفسها هى. وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا وأدركت ذاتك لا بأمر زائد إدراكا مستمرا، فليست الجوهرية الغائبة عنك كل ذاتك. ولا جزء ذاتك فإذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو "أنائيتك".

وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان؟ وليست جزءا لأنائيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولا، ولا يكون من ذاتك التى شعورها لم يزد عليها.

فتبيّن من هذا الطريق أن الشيئية ليست بزائدة أيضًا على الشاعرية فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نورا محضا.

ومدركيتك لا شىء آخر تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضى لذاتك، وإن فرضت ذاتك إنيّة تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال فليس إلا ما قلنا. وإذا أردت أن يكون للنور عندك.

ضابط: فليكن أن النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته.

والأنوار العارضة أيضًا ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون فى نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لحقيقة نفسها.

وليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون فى حدّ نفسه ليس

بنور، فيظهــره شيء آخر، بل هو ظاهر وظهــوره نوريته. وليس كمــا يتوّهم فيقال "نور الشمس تظهره إبصارنا".

بل ظهوره هو نوريته، ولو عـدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس، لم تبطل نوريته.

أقول: كل شيء قـائم بذاته مدرك له فأما أن يكون مـدركا لذاته بذاته، أو بغيرها.

فإن كان مدركا لذاته بغـير ذاته فذلك الغير هو المدرك للذات لا بدّ وأن يدرك غيره، وكل من أدرك غيره فله أن يدرك بالفعل أنه هو المدرك للغير وهو إدراك منه لذاته.

وكل مـا دون النفس إذا أدرك النفس يكون قـد أدرك ذاته، وليس ذلك الغير جسمانـيا فإنه لا يدرك المجرد عن المادة الذى هو النفس، والمدرك المجرد لا بدّ وأن يكون مجردا.

ولا نعنى بالنفس إلا ذلك الغير المدرك لذاته ولغـيره، ويعود الكلام إلى الغيـر المدرك لذاته ولغيره، أهو مـدرك لذاته بذاته أم بغيرها؟ وليس بالغـير، لئلا يتسلسل إلى غير النهاية، فهى بذاتها لا بغيرها.

ولأن كل عـاقل إذا رجع إلى ذاته يعلم أنـه هو المدرك لذاته بذاته لا أن غـيره هو المدرك وهـو بديهى يكفى فـيه التنـبيـه والإخطار بالبـال، وهو من الضروريات عند الأذكياء والمفتقر إلى التنبيه عند غيرهم.

فثبت أن كل قائم بذاته مدرك لها فإدراكه لذاته بذاته ولا يجوز أن يكون إدراكه بذاته بحصـول أثر لذاته فى ذاته لأن ذلك الأثر الحاصل من الذات فى الذات أن كان غير مطابق للذات فلا تكون النفس مدركة لذاتها.

وإن كان الأثر مطابقا لذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع أن تدرك النفس ذاتها بصورة، والمثال لذاتها فى ذاتها وجوه:

الأول: إن علم النفس بذاته أن كـان بصورة ومـثال، والصـورة والمثال الذى فى النفس ليس هو النفس بعـينه، بل صورتها ومثـالها وهى زائدة على ذات النفس.

ومثـال الأنائية التى هى النفس غـير النفس بالضـرورة، فلو كان إدراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومـثال لذاته فى ذاته لزم أن يكون إدراك الأنائية بعينها إدراك ما هو هو.

أى إدراك ما هو مـثال وصورة له، وإن يكون إدراك الـقائم بذاته المدرك لذاته إدراك غيـره، وهو محال، لأن كل مدرك لـذاته فهو مدرك لعـين ما به أنائيته لا لصورتها ومثالها.

هذا بخلاف الخارجيات التى يدركها بالصورة والمثال، فالمثال وما له ذلك المثال كلاهما هو المدرك.

الثانى: لو كان القائم بذاته المدرك لها مـدركا لها بالصورة والمثال، فإن علم أن ذلك المثال مـثال ذاته وصورتهـا فيكون قـد أدرك ذاته لا بالمثال للزوم تقدم العلـم بذاته حتى يعلم بعـد ذلك أن ذلك المثال مثـال ذاته وإن لم يعلم ذاته وفُرض عالما، هذا خلف.

الثالث: لو كانت الذات القائمة بذاتها المدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال أن كانت صورة ومثالا للذات من حيث هى مطلقة، لزم أن لا تدرك الذات المتخصصة من حيث هى هذه الذات المتخصصة.

ونحن نتكلم فى إدراك الذات من الجهـة المتخصصـة وإن كانت الصورة والمثال التى للذات متخصصة، فهو محال.

فإن كل صورة فى الذات المجردة كلية، فـلا تدرك بها الذات المتخصصة الجزئية وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا تدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية.

قوله: وكـيف ما كـان لا يتصور أن يعـلم الشىء نفسه بأمـر زائد على نفسه.

أقول: هذا وجـه خاص يدلّ على أن الشىء القـائم بذاته المدرك لها لا يمكن أن يعلم ذاته بأمر زائد علـى ذاته، سواء كان ذلك الأمر صـورة ومثالا للذات، أو لم يكن.

فإنه حـينئذ على تقـدير جوازه يكون صفـة للذات. وأنت تعلم أن كل صفة للذات فإنها زائدة عليها سـواء كانت تلك الصفة علما وقدرة أو إرادة أو غير ذلك من الصفات.

وإذا كانت الـصفة للذات المـعلولة بالصفـة يلزم أن يكون العلم بالذات سابقـا على جمـيع الصفات، فـإن علم صفة الذات فـرع على علم الذات، وحينئذ لا يكون قد علم الذات بالصفات الزائدة المفروضة أن علم الذات بها، وأنت، وكل مدرك لذاته، لا يغيب عن ذاته وعن إدراكه لها دائما.

وإذا بطل أن يكون الإدراك للذات بصورة ومـثال أو أمر زائد فلا تحـتاج فى إدراكك لذاتك إلى غـير ذاتك الظاهرة لذاتهـا أو غيـر الغائبة عـن ذاتها، فيجب أن يكون إدراك الذات لذاتها، كما هى بنفس ذاتها.

ولا يمكن أن تغيب عن ذاتها طرفة عين ولا عن جزئها على تقدير أن يكون لها جزء فإنه يمتنع إدراكك الكل بدون جزئه.

ولما أدركت ذاتى إدراكا مستمرا بنفس ذاتى دون ما يفرض جزء بدنى أو عضوى، من قلب أو دماغ أو كبد أو غير ذلك من الأعضاء والأجرام والهيئات الظلمانية والنورية، فليست هذه بذاتك ولا جزء من ذاتك.

فليس المدرك منا عند الإدراك بعضو ولا أمر جسمانى وإلا لم يغب عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع أعضائه؛ وكلما توهم أنه نفس أو جزء نفس واستمر شعورنا بذواتنا من غير غفلة ولا زوال، فليست هذه الأشياء شيئا من المدرك. وقد عرفت أن الجوهرية من الاعتبارات والصفات الذهنية التى لا وجود لها فى الخارج.

وما قيل: إنها الموجود لا فى موضوع أو لا فى محل، فالوجود أمر اعتبارى ولا فى موضوع أو محل أمر سلبى ويمتنع أن يكون الأمر الاعتبارى أو السلبى شيئا مستقلا تكون الذات المدركة نفسها.

وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا، كما هو رأى بعض المشائين، وادركت مع ذلك ذاتك دون أمر زائد على ذلك إدراكا مستمرا من غير غفلة عنها فحينئذ لا تكون تلك الجوهرية المجهولة الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزءا منها.

فالحق أن الجوهرية عبارة عن كمال ماهيتها فليس الكمال أمرا مستقلا فى الأعيان يكون نفس الذات.

فإذا فتشت وتفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو

أنائيتك، وفيه يشاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته، فالمدركية التى هى نفس الظهور هى حقيقة النفس.

قوله: فالمدركية إذن ليست بصفة.

أقول: يريد بذلك أن إدراك الأنائية الذى هو عبارة عن نفس الظهور، وهو حقيقة النفس، لا أمر زائد عليها، وإن زاد الإدراك على الذات فى مواضع أخرى وليست المدركية جزءا لأنائيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا حينئذ.

وكذلك إذا كانت الأنائية وراء المدركية والشاعرية فتكون مجهولة فلا تكون نفس ذاتك ولا جزءا منها وهى التى شعورى بها مستمر لا يزيد عليها.

وإذا ظهر أن المدركية غير زائدة على الذات فالشيئية غير زائدة على الذات التى هى نفس الشاعرية، فالنفس الناطقية هى نفس الظهور وهو الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوص، فإنه ليس معه خصوص بحيث يكون الظهور صفة أو حالا له، بل عن نفس الظاهر لا غير.

فيكون نورا لنفسه، فهو لا محالة نور محض فالظهور حقيقته والإظهار صفته، ومدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك لا نفس ذاتك ولا جزءا منها.

وأما استعداد المدركية، فإنه عرضى لذاتك أيضًا خارج عن حقيقتها، وإن فرضت ذاتك إنيّة موجودة تدرك ذاتها فيلزم أن تتقدم ذاتها على الإدراك وكل ما تتقدم ذاته على الإدراك يكون مجهولا فالذات المدركة لذاتها التى هى عبارة عن الظهور والصفا والإدراك مجهولة، وذلك محال.

فإنى اعلم بالضرورة أنى أدرك ذاتى إدراكا مستمرا لا أغيب عنه وذلك نفس الظهور الروحانى.

وإن أردت أن يكون للنور عندك ضابط فليكن عبارة عن الظاهر فى حقيقة نفسه لنفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته.

وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته، ولا يمكن أن يكتسب هذا وأمثاله بحد ولا رسم ولا يعلم بحجة وبرهان؛ هذا كله فى الأنوار القائمة بذاتها المجردة عن المواد، وأما الأنوار العارضة القائمة بالجواهر فهى وإن كانت أنوارا لغيرها من المحال التى هى فيها.

فليس ظهورها زائدا عليها بحيث تكون فى نفسها خفية، بل هى نفس الظهور المفتقر إلى محل، فظهورها إنما هو بحقيقة نفسها.

ولا ينبغى أن يظن أن النور يحصل أولا ثم يلزمه الظهور حتى يلزم أن يكون فى حد نفسه ليس بنور مفتقر إلى شىء آخر من الأنوار يظهره، فلا يكون النور نورا، هذا خلف.

بل هو ظاهر فى ذاته وظهوره نوريته لا غير. وأما ما يتوهم من أن نور الشمس أو غيره من الأنوار يظهره إبصارنا فليس بحق.

بل ظهوره هو نفس نوريته فإنه لو عدم الناس كلهم وجميع الحيوانات الحساسة الباصرة لم يمكن أن يبطل نوريته.

قال الشيخ:

عبارة أخرى: ليس لك أن تقول "أنيتى شىء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشىء خفيا فى نفسه".

بل هى نفس الظهور والنورية وقد علمت أن الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشىء حقيقة وماهية وعدم الغيبة أمر سلبى لا يكون ماهيتك فلم يبق إلا الظهور والنورية.

فكل من أدرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته، هذا إحدى الطرائق.

أقول: ذكر فى هذا "الفصل" ما ذكره فى الفصل الذى قبله، لكن ذكره بعبارة أخرى لأنه من المباحث الحكمية المهمة، فإن بهذا البحث يتحصل للإنسان بصيرة بمعرفة نفسه، فإن معرفة النفس أهم الأبحاث الحكمية وهى أم الحكمة وأصل الفضائل ومعرفة دقائق الحكمة وأسرار الحكماء المتألهين موقوف على معرفتها.

كما جاء فى الوحى القديم: "اعرف نفسك يا إنسان، تعريف ربك"؛ وقال النبى ﷺ: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و"أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه".

وقال أفلاطون "من عرف ذاته، تأله"؛ وقال أرسطوطاليس "معرفة النفس بعينه فى كل حق معونة عظيمة" وأمثال هذا كثير فى كلام الفضلاء المتألهين.

إذا عرفت هذا فنقرر ما ذكره فى العبارة فنقول: ليس كل من له ذات مجردة عن المادة أن يقول "إن أنيتى شىء يلزمه الظهور" حتى يلزم من ذلك أن يكون ذلك الشىء خفيا فى ذاته.

بل هو نفس الظهور والنورية والصفا والإشراق لا غير. وقد مرّ أن الشيئية والجوهرية من المحمولات العقلية والصفات الاعتبارية وكذا كون الشىء حقيقة وذاتا وماهية وأمثال ذلك.

وقولهم "إن الإدراك عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة" فعدم

الغـيبـة قـيد سلبى يمـتنع أن يكون ذات النفس، وإذا لـم تكن هذه الأشيـاء المذكورة ماهية النفس، فـبقى أن تكون نفس الظهور والنورية. وكل من أدرك ذاته فهو نور محض.

وكل نور مـحض فـهـو ظاهر لـذاته، ومـدرك لذاته فـالُمدرك والمدرك والإدراك هاهنا واحد، كـما يكون العقـل والعاقل والمعقـول واحدا، هذا هو آخر الطريق.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[أن إدراك الشىء نفسه هو ظهوره لذاته]

ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مـجردا عن البرازخ والمواد، لم يلزم إلا أن يكون طعما لنفسه لا غير.

والنور إذا فُرض تجـرده يكون نورا لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهرا لـنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التـجرد ظاهرا لنفـسه بل طعـما لنفسه فحسب.

ولو كفى فى كون الشىء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ، كما هو مذهب المشائـين، لكانت الهيولى التى أثبتـوها شاعرة بنفسـها، إذ ليست هى هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهى مجردة عن هيولى أخرى، إذ لا هيولى للهيولى، ولا تغيب عن نفسها.

إذ عُنى بالغيبـة بعدها عن نفسهـا؛ وإن عنى بعدم الغيبـة الشعور، فلم

يرجع الشعور فى المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير.

وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو إدراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها إنما يحصل بالهيئات، فهب أن الهيئات منعتها المادة، فالمادة ما الذى منعها.

واعترفوا بأن الهيولى ليس لها تخصص إلا بالهيئات التى سمّوها "صورا". والصور إذا حصلت فينا، أدركناها، وليست الهيولى فى نفسها إلا شيئا ما مطلقا أو جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شيء فى حدّ نفسه أتم بساطة من الهيولى سيما أن جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به.

فلم ما أدركت ذاتها بهذا التجرد عن الحوامل والأجزاء ولم ما أدركت الصور التى فيها على إنّا بيّنا حال الجوهرية والشيئية وإن أمثالهما اعتبارات عقلية؟

ثم قال هؤلاء أن مبدع الكل ليس إلا مجرد الوجود. وإذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها إلى نفس الوجود، إذ التخصص إنما هو بالهيئات الجوهرية كما سبق.

فليس شيء هو نفس الماهية مطلقا، بل إذا ثبت خصوص، فيقال له أنه ماهية أو موجود. والهيولى لا تبقى إلا ماهية ما أو وجود ما.

فافتقارها إلى الصور إن كان لنفس كونها موجودا ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى أن يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والأشياء لمثل هذه البساطة.

فكان يجب أيضًا فى الهيولى، لأنها موجود فحسب؛ وبطلان هذه الأقاويل ظاهر.

فثبت أن الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجردا، كان ظاهرا فى نفسه لنفسه.

فما حقيقته أنه الظاهر فى نفسه لنفسه حقيقته حقيقة النور المفروض مجردا، فإن "الهُو هُو" ينعكس رأسا برأس.

أقول: يريد أن يبيّن أن الإدراك ظهور الشيء لذاته أو كونه نورا لذاته، ويبطل مذهب المشائين القائلين بان الإدراك عبارة عن كون الشيء مجردا عن المادة؛ والا لزم عند فرض الهيئات الظلمانية مجردة أن تكون ظاهرة لذاتها.

فكانت نورا لذاتها، فإنّا إذا فرضنا الطعم مجردا عن المواد الجسمانية لا يلزم أن يكون طعما بخلاف النور.

فإنّا إذا فرضناه مجردا عن المواد الجسمانية كان نورا لنفسه، وحينئذ يلزم أن يكون ظاهرا لنفسه، وهو الإدراك.

فإن كل ظاهر لنفسه فهو مدرك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه، إذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور، بل الذى يلزمه أن يكون طعما لنفسه فقط.

وذهب المشاءون أنه يكفى فى كون الشيء شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ الجسمانية، ولو كان ذلك حقا، كما زعموا، لزم أن تكون الهيولى الأولى التى أثبتوها شاعرة بنفسها مدركة لها.

فإن الهيولى على رأيهم لما لم تكن هيئة لغيرها، بل كانت ماهيتها لها

وهى مجردة عن هيولى أخرى، فإنه لا هيولى للهيولى، لزم أن تكون شاعرة بذاتها ومدركة لها فلا تغيب عن نفسها إذ عنى بالغيبة بعدها عن نفسها وعدم خلوّها عن الهيولى.

وإن عُنى بعدم الغيبة الشعور بالذات، فليس بصحيح. إذ لا يرجع الشعور فى المفارقات العقلية إلى عدم الغيبة، بل الحق أن عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور بالذات على هذا التقدير.

فإن بعض الحكماء عرّف العقل أنه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة وهذا أولى من قولهم أن التعقل حضور الشىء للذات المجردة عن المادة فإن الشىء لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه، فهو أعم.

وكان عند جماعة المشائين كون الشىء مجردا عن المادة هو غير غائب عن ذاته هو إدراكه.

ولقائل أن يقول: أن المادة نفسها كما اعترفوا به أنه يحصل تخصصها بالهيئات الجسمانية فهب أن الهيئات العرضية الجسمانية منعتها المادة التى هى حالة فيها عن التجرد عن المادة وعدم الغيبة الذى هو عبارة عن الإدراك.

فالمادة نفسها ما الذى منعها عن ذلك وهى مجردة عن مادة أخرى وماهيتها لنفسها، فيجب أن لا تغيب عن ذاتها فإن عدم الغيبة، كما مرّ، هو عدم بعدها عن ذاتها، فيلزم أن تكون مدركة لذاتها ولما يحلّ فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشاءون بأن الهيولى إنما تتخصص بالهيئات التى تسمّى عندهم "صورا جوهرية".

والصور إذا حلّت فى ذواتنا وحصلت لنا أدركناها، وليست الهيولى فى ذاتها إلا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما إذا قطعنا النظر عن المقادير وجميع

الهيئات كما هو رأيهم اللازم عنه أن لا يكون شيء فى حد ذاته أتم بساطة من الهيولى الأولى.

لا سيّما إذا أخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع، كما قالوا أن الجوهر موجود لا فى موضوع والموجود أمر اعتبارى والباقى أمر سلبى، وسائر الصور والأعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى.

فلم يبق إلا شيء ما مطلقا على ما يلزمهم وهى مجردة عن المادة، فذاتها حاصلة لذاتها فلم ما أدركت ذاتها بسبب هذا التجرد عن الحوامل والأجزاء وشدة بساطتها؟

ولم ما أدركت الصور الجوهرية والهيئات العرضية الحالّة فيها؟ على أنك عرفت أن الجوهرية والشيئية والوجود وأمثالها كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الأعيان.

فيكون الهيولى اللازم أن يكون على رأيهم شيئا ما مطلقا أو جوهرا ما أمرا عقليا ولأن الحالّية والمحلّية فرع الوجود والتمييز، فكيف يجوز حلول الصورة التى يقولون بها فى شيء ما مطلقا غير معين؟

ثم إن جماعة المشائين قالوا أن الواجب لذاته تعالى مبدع الكل ليس إلا مجرد الوجود.

فإنهم يصرّحون بأنه وجود محض، إذ وجوده عندهم نفس ماهيته؛ وإذا تفحصت عن الهيولى وفتّشت على رأيهم يرجع حاصلها وحقيقتها إلى نفس الوجود، فإن التخصص عندهم إنما هو بالهيئات الجوهرية كما عرفت ذلك.

وليس شيء فى الوجود يكون هو نفس الماهية مطلقا وجميع الموجودات إنما توجد وتثبت بخصوصياتها المعينة.

فيقال أن الشيء ماهية أو موجود معين. وأما الهيولى على رأيهم فلا تبقى إلا ماهية ما أو وجودا ما غير معين، وإذا كانت الهيولى على ما يزعمون مفتقرة إلى الصور الجوهرية.

فافتقارها أن كان لنفس كونها موجودا ما؛ والواجب لذاته لما كان نفس الوجود، فيصدق عليه كونه موجودا ما وجب افتقاره إلى الصور كالهيولى، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم الواجب لذاته تعالى لما كان تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات لمثل هذه البساطة المذكورة فى الهيولى أن حقيقتها ترجع إلى أنها موجود ما.

والواجب لذاته نفس الوجود المحض فكان يجب أن تكون الهيولى عاقلة لذاتها، والأشياء أيضًا لأنها موجود ما، لا غير، وبطلان هذا بيّن.

فثبت بهذا البيان الواضح أن كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه وظاهر لنفسه، وبالعكس أن كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته. وأما النور العارض إذا فرضنا مجردا عن المواد كان قائما بذاته.

فهو ظاهر فى نفسه لنفسه؛ ويلزم من هذا أن يكون كلما كانت حقيقته أنه الظاهر فى نفسه لنفسه فحقيقته حقيقة النور المفروض مجردا عن المحال والمواد بالكلية.

فإن "الهُو هُو" ينعكس كما عرفت رأسا برأس.

* * *

قال الشيخ:

فصل
فى الأنوار وأقسامها

النور ينقسم إلى نور فى نفسه لنفسه، وإلى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نورا لنفسه وإن كان نورا فى نفسه، لأن وجوده لغيره.

والجوهر الغاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحياة هى أن يكون الشيء ظاهرا لنفسه، والحى هو الدرّاك الفعّال، فالإدراك عرفته. والفعل أيضًا للنور ظاهر، وهو فيّاض لذاته.

فالنور المحض حى وكل حى فهو نور محض. والغاسق إن أدرك ذاته كان نورا لذاته، فلم يكن جوهرا غاسقا. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحياة والعلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا.

وإن فرض للجوهر الغاسق حياة وعلم لهيئة زائدة كان ما سبق وأيضًا لا شك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق فى نفسه كيف يظهر له شيء إذ لا بد لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟

فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه.

والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ

شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان شيء ما مدركا منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما، وهو البرزخ. فإن البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر فى نفسه.

أقـول: يريد أن يتكلم فى بقـية الأنوار المجـردة وعلة إدراكـها لذاتهـا وغيرها فى الهـيئات النورية وغيرهـا من البرازخ والهيئات وعلة عـدم إدراكها لذاتها ولغيرها وما يتعلق بذلك.

فقسّم النور إلى نور فى نفسه لنفسه، وهذا شأن الأنوار المجردة العقلية، فإنها موجودة فى نفسها فى الأعيـان وهى مدركة لذواتها وظاهرة لأنفسها فلا تغيب عن نفسها.

وإلى نور هو لغيره، وهى الأنوار العارضة التى هى لمحـالّها لا لأنفسها فهى وإن كانت أنوارا فى أنفـسها لظهورها وإشراقهـا فى نفس الأمر، فليست أنوارا لأنفسها بمعنى كـونها لأنفسها وظهور ذواتها لذواتهـا إذ وجودها لغيرها فلا تكون مدركة لأنفسها.

وأما الجواهر الجسـمانية الغاسقة، فلما لم تكن ظاهرة فى أنفـسها لعدم النورية فيها من حـيث الجوهرية الجسمية لم تكن ظاهرة لأنفـسها، فلا تكون مدركة أصلاً، لا لذواتها ولا لغيرها.

والحيـاة لما كانت عبـارة عن كون الشيء ظاهرا لنفســه، وكان الحى هو الدّراك الفعّال والإدراك على ما مرّ هو ظهور ذات الشيء لذاته.

والفعل من خاصية النور الظاهر فإنه فيّاض الذات لذاته، فيلزم أن يكون النور المحض هو القائـم بذاته المجرد عن الحوامل حـيّا، وكل حى لا بدّ وأن يكون نورا محضا.

وأما الجوهر الجسمانى الغاسق، فيمتنع أن يكون مدركا لذاته إذ لو أدرك ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته، فلم يكن جوهرا جسمـانيا غاسقا، وفرض كذلك، هذا خلف.

ولو اقتـضى الجسم البرزخى، أو جـسم ما، من حيث الجـسمية الحـياة والعلم لوجب حـصول الحيـاة والعلم لكل ما يشـاركه من الأجسـام ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة، وليس الأمر كذلك.

ولا يجوز أن يقال انّنا نفرض الحياة والعلم للجوهر الجسمانى الغاسق لا لذاته، بل لهيئة حالّة فى ذاته زائدة عليه، لأنّا نقول تلك الهيئة الحالّة فى ذات الجسم أن كانت ظلمانية، فليست ظاهرة بذاتها ولا لذاتها.

فلا تكون هيئة ولا مدركة لذاتها، فكيف لا يكون الجسم الجمادى وهى غير حية ولا عالمة حية وعالمة؟

وإن كانت تلك الـهيئـة الحالّة فى الجسم نورية عـرضيـة له، فهى وإن كانت ظاهرة فى نفسها لنوريتها، فليـست ظاهرة لنفسها، فإنها نور لغيرها لا لنفسها، فليست حيّة ولا عالمة، فلا يكون الجسم بسببها حيّا عالما.

وإلى هذا أشار بقـوله "وإن فُرض للجـوهر الغاسق حيـاة وعلم لهيـئة زائدة كان على ما سبق" ، وأيضًا تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها نورا لغيرها لا لنفسها، فلا تظهر ذاتها لذاتها وإن كانت ظاهرة فى نفس الأمر وليست ظاهرة للجـسم، فإنه لما كان فى نفـسه مظلما فـلا يمكن أن يظهر له شىء إذ أن ظهـور الشىء للشىء فرع على ظهـوره فى نفسـه، وظهور نفـسه لنفسه، فإنه لا بدّ لمن يظهر له شىء أن يكون لنفـسه ظهور فى نفسه إذ يمتنع أن يشعر بغيره من لا يشعر بذاته. ولما كـانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لا

نفسها وكذلك الهيئات لا يظهر لأنفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة، على التفصيل الذى سبق بيانه، فلا يمكن أن يحصل من الجسم والهيئة أمر ظاهر لنفسه ومدرك لها.

ثم الهيئة لما كان وجودها لغيرها أم يحصل منها ومن الجسم شىء يقوم بنفسه، بل القائم منهما بنفسه هو الجسم البرزخى لا غير فإن كان شىء منهما مدركا لذاته، فليس ذلك إلا ما له ذاته منهما وهو الجسم البرزخى، فإن الجسم والهيئة شيئان لا شىء واحد، وقد عرفت أنه غير ظاهر فى نفسه، فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدركة لذاته ولا لغيره وهو المطلوب.

قال الشيخ:

إيضاح آخر: نقول يجوز أن يكون شىء يظهر الشىء لغيره، كالنور العارض للمحل، وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان الشىء أظهر أمرا لغيره ينبغى أن يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما. وإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يظهر الشىء لنفس ذلك الشىء على أن يصير به الشىء ظاهرا عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه عن نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شىء ما أبدا. كيف ويستدعى إظهار غيره نفسه لنفسه أن تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك، وهو محال. والبرزخ خفى لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شىء.

وأيضًا من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شىء لاظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيا، وليس كذا.

وأىّ خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية لا يوجب أن يظهره نور

عند نفسه. فيقرر من جهة أخرى إن مـا ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا جوهر وغاسق ما.

أقول: هذا إيضـاح آخر لما مضى فى فـصل المتقدم من العلوم الشـريفة المخزونة التى لا يطلع عليها إلا المتألهون من الفضلاء بعبارة أخرى واضحة.

فقال: يجوز أن يظهر شيء لغيره شـيئا آخر، كالنور العرضى الحالّ فى مـحل، كنور الشمس والـكواكب والنيران المظهـرة للإبصـار ألوان الأجسـام واشكالها ومقاديرها.

ولا يلزم من ظهـورها فى ذاتها وإظـهارها لغـيرها إلا شـيئـا أن تكون ظاهرة لذاتها ومدركة لها.

ثم إذا كان شيء أظهـر شيئا لغـيره فلا بدّ وأن يكون ذلك الغـير الذى أظهر عنده إلا شيئا ظاهرا فى نفسه حتى يصحّ أن يظهر عنده شيء.

إذا عرفت هذه القاعـدة، فاعلم أنه لا يجوز أن يكون شيء يظهر شـيئا لنفس ذلك الشيء، حتى يصير به الشيء ظاهرا عنـد نفسه، فإنه لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه.

وإذا كان خفـاء نفسه على نفسـه لنفسه، فيـمتنع أن يظهر نفسـه لنفسه شيء ما أبدًا، كيف ويستـدعى إظهار غيره نفسه لنفـسه أن تكون نفسه ظاهرة لنفـسه قبل إظهـار غيـره نفسـه لنفسـه، والتقـدير خلاف ذلك. والأجـسام الظلمانية لما كانت ذواتها خفيـة على أنفسها، فلا يمكن أن يظهرها شيء عند أنفسها بحيث تكون مدركة لذواتها.

وأما الأنوار المجردة العقلية، فسيأتى فيها ذلك كما عرفته.

قوله: وأيضًا من طريق آخر.

أقول: هذا إيضاح آخر متعلق بالمعنى المذكور المتقدم، وإنما ذكر هذا البحث وكرّره بعبارات مختلفة وبالغ فى إيضاحه لأنه بحث مهم هو والذى قبله والذى بعده ومن لم يرزق فهم هذه المعانى ولم يتيسّر له فليس بحكيم.

ولا يستحق اسم الفيلسوف. قوله: "لو أظهره عند نفسه شىء لأظهره النور" يشير إلى أن الأجسام التى ذكر انها لا يمكن أن يظهرها شىء عند نفسها، إذ لا أقرب من أنفسها إلى نفسها.

وقد خفيت أنفسها على أنفسها، فكيف يظهرها عند أنفسها شىء آخر ولو أظهرها عند أنفسها شىء لوجب أن يظهرها النور الذى هو فى نفسه ظهور، وكان يلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام المستنيرة ظاهرة لأنفسها ومدركة لذواتها.

فكانت حية، وليس الأمر كذلك. فأىّ خصوص فرضناه للأجسام بسبب عوارض وهيئات جسمانية ظلمانية، فإن ذلك لا يقتضى أن يظهرها وإلا لأظهرها الأنوار العرضية لأنفسها حتى تكون ظاهرة عند أنفسها.

وقد ظهر من طريق آخر أن كل ما ظهر نفسه لنفسه فإن ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما عرضية ولا جوهر جسمانى ما مظلم، بل ظهور الشىء لنفسه يستدعى أن يكون نورا لنفسه وظاهرا بنفسه لنفسه قائما بها والجسم وهيئاته ليس كذلك.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة فى أن الجسم لا يوجد جسما

وإذا دريت أنك فى نفسك نـور مجرد ولست تقـوى على إيجاد برزخ، فإذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميت عن إيجاد البرزخ.

أقول: يريد أن يبيّن أن الأجسام لا تـوجد عن الأجسام، وبيان ذلك أن النفس الناطقة، التى هى جـوهر نورانى مجرد عن المادة، مدرك لذاتـه ولغيره حتى أن بعض النفوس ربما بلغ الغـاية فى الكمال ومع ذلك فإنه لا يقوى ولا يقدر على إيجاد جسم ظلمانى.

وإذا كان هذا النور الجوهرى الحى الفاعل يعجز عن ايجاد

جسم برزخى فـالأولى أن يعجـز الجسم الظلمـانى الميت ويقتـصر عن إيجاد الجسم ولأن الإيجاد ظهور من العدم إلى الوجود.

وكيف يظهـر الجسم جسما ويخـرجه من العدم إلى الوجـود؟ وهو غير ظاهر لنفســه ولا مدرك لها ويمـتنع الإيجاد لمن لا شعـور له ولا إدراك، فإن الإيجاد يستدعى الحياة والإدراك.

***

قال الشيخ:

فصل

[اختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع]

النور كله فى نفسه لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان وبأمور خارجة عنه، فإنه أن كان له جزءان وكل واحد غير نور فى نفسه.

كان جوهرا غاسقا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه. وإن كان أحدهما نورا والآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النورية.

وهى أحدهما. وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

أقول: هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكمية ومن أشرف مواقع الأنظار الإلهية؛ فادعى أن النور كله فى نفسه حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالكمال والنقص وأمور خارجة عن الحقيقة النورية.

فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرا أو عرضا. وبرهان ذلك أن الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة غير مختلفة لكان لها جزءان وهو أقل ما يمكن من تركيب النور منهما.

فلا يخلو إما أن تكون حقيقة كل واحد من الجزءين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية، وإن كانا غير نورين فى حقيقة نفسيهما فيكونان إما جوهرين جسميين مظلمين، أو هيئتين مظلمتين، أو أحدهما جسما ظلمانيا والآخر هيئة ظلمانية.

فالمجموع المركب منهما لا يكون نورا فى نفسه، فإن كل مركب مما ليس

بنور يمتنع أن يكون نورا وإن كان أحـد الجزءين نورا والآخر ليس بنور فليس له مدخل فى الحقيقة النورية فلا يكون جزءا.

وفُرض كـذلك، هذا خلف. فـالنور كله، جوهره وعـرضه، حـقيـقة واحدة لا تخـتلف بالنوع بل بالكمـال والنقص، وسيأتى الفـارق بين الأنوار على التفصيل.

قـال المشاءون: إن الأنوار المجـردة العـقليـة كل واحد منـها نوعـه فى شخصه، كالأفلاك والكواكب والنفوس البشرية، نوع آخر.

وكل واحد من نفـوس الأفلاك والكواكب كـذلك، وحجتـهم فى تكثر الأنواع العقليـة بالنوع أنها لو كانت من نوع واحد، فليس كـون البعض علة لبعض آخر أولى من العكس لاستوائهما فى الحقيقة النورية.

فلو تخـصص البعض بالعلة دون الآخـر كان ذلك تـرجيحـا من غـير مرجح. وأجـيب عنه: أن ذلك إنما يلزم عند اتفاق العقـول فى النوع مع رتبة الوجود وهو الكمال والنقص، ولما كانت متفـاوتة فى مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص، فيكون كمال ذلك يقتضى أن يكون علة ونقص هذا يقتضى أن يكون معلولا.

فإن النور التـام علة لوجود الناقص دون العكس، وذلك ليس ترجيـحا من غير مرجح. وإن أرادوا باختلاف النوع أن اختلاف النوع بالكمال والنقص فى نفس الماهية ليس بأمر خارج عنها.

بل ذلك نفس الحقـيقة، فلا مشـاحّة فى ذلك بعد العلم بأنهـا اختلاف الكمال والنقص ليس كاختلاف الفصول المنوّعة المغايرة لما به الاشتراك.

قال الشيخ:

فصل

[أيضا فى اختلاف الأنوار المجردة]

ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجردة لا تختلف بالحقيقة، وإلا إن اختلفت حقائقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها.

وذلك الغير إما أن يكون هيئة فى النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته.

فإن كان هيئة فى النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، إذ هيئة الشىء لا تحصل فيه إلا بعد تحققه ماهية مستقلة فى العقل، فالحقيقة لا تختلف به؛ وإن كان النور المجرد هيئة فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض.

وقد فُرض نورا مجردا، وهو محال. وإن كان كل واحد منهما قائما بنفسه، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك فى المحل، وليسا ببرزخين ليمتزجا أو ليتصلا فلا تعلق لأحدهما بالآخر، فالأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق.

أقول: ذكر فى هذا الفصل طريقا آخر يدلّ على أن الأنوار المجردة عن المواد سواء كانت نفوسا أو عقولا ليس بينها اختلاف بالحقائق، إذ لو اختلفت بالحقيقة لزم أن يكون كل واحد من تلك الأنوار المجردة فيه نورية وغيرها.

وذلك الغير الذى ليس بنور لا يخلو إما أن يكون هيئة وعرضا فى ذلك النور المجرد، أو يكون النور المجرد هيئة فيه.

أو يكون كل واحد منهما قائما بذاته مستقلا، فإن كان ذلك الغير هيئة فى النور المجرد كان خارجا عن حقيقته لأن هيئة الشىء وعرضه لا يمكن حصوله فيه، إلا إذا وجدت ماهية وتحققت مستقلة فى العقل حتى يوجد فيها بعد ذلك، وحينئذ يلزم أن لا تختلف الحقيقة به أصلاً.

وإن كان النور المجرد هيئة وعرضا فى ذلك الغير، فلم يكن النور مجردا، بل كان جوهرا ظلمانيا فيه نور عارض، وفرض مجردا، هذا خلف.

وإن كان كل واحد منهما قائما بذاته فلم يكن أحدهما محلا للآخر ولا شريكين فى المحل وليسا بجسمين ليمتزجا وينفصلا.

فليس لأحدهما تعلق بالآخر. فظهر أن الأنوار المجردة عن أنوار الجسمانية لا تختلف بالحقائق.

قال الشيخ:

إيضاح آخر: إذا تبين أن أنائيتك نور مجرد ومدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق، فيجب أن يكون الكل مدركا لذاته.

إذ ما يجب على شىء يجب على مشاركه فى الحقيقة. هذا طريق آخر. وإذا علمت ما سبق أولا، استغنيت عن هذه الوجوه.

أقول: قد ظهر من الأبحاث السالفة أن أنائيتك، وهى نفسك الناطقة، وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه.

وإن الأنوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وإن اختلفت بالكمال والنقص، فيجب أن تكون جميع الأنوار المجردة مدركا لذاتها.

لأن ما يجب على شىء يجب على ما يشاركه فى حقيقته. وقد عرفت

أن الكل مشترك فى الحقيقة النورية وحاصل هذا الإيضاح أنه استدل على مشاركة النفس الناطقة للأنوار المجردة العقلية فى الحقيقة على أن كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لإدراك النفس أنائيتها.

فهذا طريق آخر غير الطريق الذى قيل، فإنه بيّن فيه أن الأنوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة.

وأنت إذا عرفت ما سبق من البحوث فى الفصول السابقة استغنيت عن هذين الوجهين.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [فى أن مُوجد البرازخ مدرِك لذاته]

فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا، فهو حى مدرِك لذاته، لأنه نور لنفسه.

أقول: يريد أن يبيّن أن الواجب تعالى مدرك لذاته. وبيانه أن واجب الوجود لذاته لما كان واهب جميع البرازخ الجسمية نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت أن البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمانية النورية والظلمانية ناقصة عن رتبة الإيجاد لافتقارها إلى القيام بالغير.

فيجب أن يكون الموجد لجميع الأجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة، فيكون حيا مدركا لذاته لأنه نور لنفسه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى نور الأنوار]

النور المجرد إذا كان فـاقرا فى ماهيتـه، فاحتياجـه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشـرف وأتم منه لا فى جهة، وأنّى يفيد الغاسق النور.

فإن كان النور المجرد فاقرا فى تحققه إلى نور قائم. ثم لا تذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبـات المجتمعـة فيجب أن تنتـهى الأنوار القائمة والعارضـة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس ورائه نور.

وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القـهار، وهو الـغنى المطلق، إذ ليس ورائه شىء آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فإنهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى.

ولا يمتاز أحدهمـا عن الآخر بنفس ما اشتركا فـيه ولا بأمر يفرض أنه لازم بالحقيقة إذ يشتركان فـيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانيا أو نوريا، فإنه ليس ورائهما مخصص.

وإن خصّص أحدهما نفسه أو صاحبـه، فيكونان قبل التخصّص متعينين لا بالمخصّص، ولا يتصور التعين والأثنينية إلا بمخصّص.

فالنور المجـرد الغنى واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتـاج إليه ومنه

وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهـر لكل شىء ولا يقهره ولا يقاومه شىء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه.

ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنـه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت.

بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقا، فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهى السلسلة.

أقول: يريد إثبات الواجب لذاته ووحدانيـته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه؛ فذكر أن النور مجرد عن المواد الجـسمية، إذ كان محتاجا وفقيرا فى ذاته، فـيمتنع أن يكون احتياجه إلى الجـوهر الجسمانى المظلم الميت بحيث يكون علة له.

فـإن العقل الصـريح يشهـد بان العلة أشـرف من المعلول وأتم منه من جمـيع الجهات لا فى جـهة واحدة، فكيف يـجوز أن يوجد الجـوهر الغاسق الجسمانى الميت النور المجرد الذى هو أفضل منه وأشرف وأتم ذاتا؟

فالنور المجرد، إذا كان فقيرا فى ذاته وتحققه، فيجب أن يكون فقره ذلك إلى نور مجرد قـائم بذاته، وهكذا هذا النور المفتقـر إليه مفتـقر إلى نور آخر مجرد قائم بذاته ولا تذهب هذه الأنوار المجردة القـائمة بذاتها إلى غير النهاية لترتبها واجتماعها.

على ما عرفت، أن السلسلة المترتبة المجتـمعة أجزائها فى الوجود يجب نهـايتهـا، فلا بدّ وأن تنـتهى السلسلة المـؤلفة من الأنوار المجـردة والعارضـة والجواهر الجسمـانية وهيئاتها إلى نور مجرد عن جـميع المواد قائم بذاته ليس ورائه نور أصلاً هو أفضل الموجودات وأشرفها وأظهرها وأجلاها وأوضحها.

وهو نور الأنوار، والنور الأتم المحيط بجميع الأنوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال إشراقه ولطفه، وهو النور الحقيقى العظيم الشديد الذى لا نهاية لظهوره وإشراقه وقوة لمعانه.

وسائر الأنوار بالنسبة إليه أشعة ضعيفة وأنوار شفافة حاصلة من إشراقات شمسه ومستفادة من لمعان نوره، فلا نور فى الحقيقة إلا نوره، ولا وجود إلا وجوده.

فهو النور المقدس والنور الأعظم الأعلى القهار لجميع الأنوار لشدة إشراق النور غير المتناهى شدة وقوة والأنوار المجردة العقلية كلها أشعة نوره غير منفصلة عنه، بل متحد به نوعا من الاتحاد والنور العالى محيط ومشتمل عليها ضرورة اشتمال النور الأشد واحاطته بالأضعف، فتصير كأنها جوهر واحد، لأنها أنوار محضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها وهى لشدة نوريتها وصفاتها وقوة إشراقها ولمعانها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر، ومن غاية لطافتها وقوة شفيفها وشدة صفائها ونوريتها يختارها العقل ولا يجول فيها الخيال.

ولقوة إشراق ذواتها النورية لا تنفذ فيها الأوهام الكثيفة؛ وبالجملة لشدة نوريتها وقوة إشراقاتها ولطفها ودقتها وإفراط ظهورها وجلائها يتجافى عنها الحواس وتنبوا عنها القوى، بل أكثر النفوس لا تصل إلى إدراكها.

قوله: وهو الغنى المطلق.

أقول: يريد أن يبيّن برهان وحدانية الواجب وما يتعلق بذلك، فذكر أنه "هو الغنى المطلق". وعرفت أن الغنى هو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال لذاته إلى غيره على الإطلاق، وكذلك قيّد الغنى المطلق لئلا يكون غنيا

من وجه فقيرا من آخر. وقوله: "وهو الغنى المطلق"، إذ ليس وراءه شيء من مراتب العلية لا فتقر إليه، فلم يكن غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك لانتهاء السلسلة الممكنة إليه.

فلا يكون وراءه شيء، فيكون لا محالة غنيا مطلقا. والغنى المطلق هو الذى لا يستغنى عنه شيء إذ لو استغنى عنه شيء لكان فقره إلى الغنى أولى بالغنى من فقره ويلزم من الاستغناء أن ينتقى عن الغنى المطلق ما هو الأول، فهو عادم كمال وكل كذا يفتقر إلى غيره فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا مطلقا، فلو استغنى عن الغنى المطلق لا يستغنى عنه شيء وكل غنى مطلق لا بدّ وأن يكون ملكا مطلقا وإلا لما كانت ذات كل شيء له إذ الملك من له ذات كل شيء، فإذا لم تكن ذات كل شيء له استغنى عنه بعض الأشياء، وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا، وفرضناه كذلك. وهذا يدلّ على وحدانية الواجب لذاته.

إذ هو غنى مطلق إذ لو كان فى الوجود غنيا مع انهما نوران مجردان لم يكن اختلافهما فى الحقيقة النورية، لما عرفت أن الأنوار غير مختلفة بالحقائق، فإذا اشتركا فى الحقيقة النورية المجردة لا بدّ بينهما من مميّز، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه من النورية المجردة فإن ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك، ولا يجوز أن يكون المميز بينهما أمرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما فى ذلك اللازم الموجود فيهما، ولا بعارض غريب ظلمانى أو نورى، إذ لا مخصص وراءهما يخصص إحداهما بذلك. وإن خصص أحدهما نفسه، أو صاحبه، يلزم أن يكونان قبل التخصص موجودين متعينين، لا بالمخصص، وهو محال. إذ لا يمكن التعين والأثنينية إلا بالمخصص الممتنع الوجود.

فالنور المجرد الغنى المطلق لا يتصور أن يكون إلا واحدا، هو نور الأنوار المحض والنور الأشد الأقهر الأظهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمسى شمس عالم العقل وأصل الأنوار والأضواء والإشراق، لا ثانى له فى الوجود المستغنى لغاية كماله عن غيره وما دونه من الأشعة الظاهرة عن إشراقه وأشعة الأشعة التابعة عن لمعانه إلى أن ينتهى الظهور إلى ظهور الأجسام التى هى أكثف الأشعة الظهورية وهيئاتها، فكلها محتاجة فى الوجود ودوامه إليه ومنه وجودها. ولما ظهر أنه ليس فى الوجود إلا واجب واحد، فلا ندّ له فإن الندّ عندهم هو المثل المساوى له من جميع الوجوه ولا واجب لذاته فى الوجود إلا هو. فلا هو إلا هو، وهو أتم الموجودات وأكملها.

فلا ندّ له بوجه ولا ضدّ له، فإن الضدّين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وأنهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له وعلى اصطلاح العامة الضدّ هو المساوى فى القوة الممانع. وجميع الموجودات معلولة للواجب لذاته، فلا ضدّ له على هذا الاصطلاح ولما تنزّه عن الأبعاد الحجمية الموجبة للجهة، فلا جهة له ولا إشارة حسية إليه إلا بصريح المعرفة.

ولما لم يشارك الأشياء فى معنى جنسى، فلا فصل له ولا جزء له فى العين ولا فى الذهن، فلا حدّ له ولما كان منفصل الحقيقة عن غيره بذاته، فلا لازم له يوصل بصورة العقل إلى حقيقته فلا وصول للعقول إليه من هذا الطريق؛ فلا تعريف رسمى له يقوم مقام الحدّ.

وهو القاهر بشدة نوريته وكمال نوره لكل شىء دونه ولا يمكن أن يُقهر، ولا يقاومه شىء، فإن كل قهر وقوة وسطوة وكمال فى الوجود فهو مستفاد، منه بدء كل باد وإليه أوبة كل آئب.

ولا يمكن العدم على نور الأنوار الواجب لذاته، إذ لو كان يمكن العدم لكان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود لا بدّ له من مرجح.

فإن ترجيح الشيء دون مـرجح محال، وحينئذ يمـتنع أن يترجح وجود الواجب لذاته على عـدمه مـن نفســه، بل يفتـقـر إلى مرجح يرجح جـانب الوجود على جانب العـدم، فلا يكون غنيا مطلقا فيفتـقر إلى غنى آخر مطلق هو نور الأنوار المنتهية إليه سلسلة الموجودات الممكنة.

فـالواجب لذاته نور الأنوار الـعقـليـة يمـتنع عليـه العـدم، وذلك هو المطلوب.

قال الشيخ:

وأيضًا من طـريق آخر: الشيء لا يقتـضى عدم نفسه، وإلا مـا تحقّق. ونور الأنوار وحدانى لا شرط له فى ذاته، وما سواه تابع له. وإذا لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مبطل له، فهو قيّوم دائم.

ولا يلحق نور الأنوار هيـئة ما نورية كـانت أو ظلمانيـة، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

أما إجمالا: فـلأن الهيئة الظلمانية لو كـانت فيه، للزم أن يكون له فى حقيـقة نفسه جهـة ظلمانية توجبهـا، فيتركب، فليس بنور محض. والهـيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نورا.

فنور الأنوار أن استنـار بهيئـة، فكان ذاته الغنية مسـتنيرة بالنور الفـاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية، وهو محال.

إجمال آخر: هو أن المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور، فتكون ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

أقول: يريد أن يبيّن أن الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح أن يثبت له صفة بثبوته.

وتقرير ذلك أن الواجب تعالى لو جاز عليه العدم، فلا يكون المقتضى لعدمه نفس ذاته، وإلا لما أمكن أن يتحقق وجوده ولا يعدمه غيره من ضدّ أو ممانع أو شرط، فإنه تعالى وحدانى الذات من جميع الوجوه ولا ضدّ ولا ممانع له مبطلة.

فإن ما سواه تابع له ولا شرط له فى ذاته ليتصور عليه العدم بسببه، فهو الواجب لذاته النور الأول والباقى والحى الدائم القيوم القائم بذاته القائم به جميع الموجودات ولا يتصور أن يلحق الواجب لذاته نور الأنوار هيئة عرضية سواء كانت نورانية أو ظلمانية، ولا يمكن أن يكون فى ذاته صفة بوجه من الوجوه.

أما من جهة البيان الإجمالى، فلان الهيئة الظلمانية لو حلّت فى ذاته لزم أن يكون له فى حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضى حلولها فى ذاته، فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع أن كل مركب يفتقر إلى كل واحد من أجزاءه.

وكل كذا يكون ممكنا وإن كانت الهيئة التى فى ذاته نورية، فهو محال أيضا. فإن الهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها ضياء ونورا والواجب لذاته نور جميع الأنوار العقلية والنفسية والعرضية.

فلو أمكن أن يستنير بهيئة نورية لزم أن تكون ذاته المستغنية بالنور الذاتى مستنيرة بالنور الفقير العارض الذى اقتضاء هو بذاته، لانه ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه.

فعُلم أنه لا يمكن حصول هيئة نورية فيه؛ فعُلم أنه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية ولا نورية ولا صفة تقتضى تكثرا فى ذاته بالتقرير المذكور.

قوله: إجمال آخر.

أقول: هذا إجمال آخر فى الهيئة النورية لا تحل فى ذاته، إذ لو حلّت النورية العارضة فى ذاته المستنيرة مع أن المنير، أعنى الهيئة النورية، أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور.

فيلزم حينئذ أن تكون ذاته أنور من ذاته، وذلك محال. فنور الأنوار تعالى وتقدس لا يحلّ فيه ولا تخالطه هيئة نورية ولا ظلمانية، بل هو الواحد المطلق من جميع الوجوه نور الأنوار المحض الذى لا يخالطه شىء أصلاً من عموم وخصوص.

قال الشيخ:

طريق تفصيلى: هو أن نور الأنوار لو أوجب بنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول.

فلو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل وليس كذا. فيلزم أن يكون فيه جهتان:

جهة تقتضى الفعل وأخرى القبول؛ ولا تتسلسل إلى غير النهاية فتنتهى إلى جهتين فى ذاته.

ثم الجـهتـان ليس كل واحد منهـما نـورا غنيا إذ لا نورين غنيـين، لما عرفت، ولا أحدهما نور غنى والآخر نور فقير، فإن الفقير إن كان هيئة يعود الكلام إليه.

وإن لم يكن هيئة، فـهو مستقـل، فلا يكون فيه، وقد فُـرض جهة فى ذاته وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهمـا نورا والآخر هيئة ظلمـانية لعود هذا الكلام بعينه.

ولا أن يكون أحدهما جـوهرا غاسقا والآخر نورا مـجردا، فيكون كل واحد منها غير متعلق بالآخر فلا يكون فى ذاته نور الأنوار أيضًا.

فثـبت أن نور الأنوار مجرد عمّـا سواه، ولا ينضمّ إليه شىء مـا، فلا يتصور أن يكون أبهى منه.

ولما رجع حـاصل علم الشىء بنفـسه إلى كـون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التى لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك فى كل نور مجرد.

أقول: هذا طريق مـفصّل فى أن الواجب لذاته ليس له هيئـة ولا صفة متقـررة فى ذاته، إذ لو جاز وجودها فإما أن تكون واجـبة أو ممكنة، لا جائز أن تكون واجبة لوجهين:

الأول، ما عرفت أن لا واجبان فى الوجود.

الثانى، أن جـميع الصـفات ممكنة فى ذاتهـا مفتـقرة إلى مـحلها وكل ممكن، فلا بدّ له من علة، وليس علة الصفات المتقررة فى ذات الواجب لذاته نفس ذاته.

فيكون قابلا لتلك الصفات وفاعلا لها.

وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين:

أولهما: أن الفعل للفاعل قد يكون فى غيره والخصم يسلمه؛ وإما القبول للقابل فلا يكون فى غيره، ينتج من الثانى أن جهة الفعل غير جهة القبول

الثانى: أن الجهة الفاعلية ربما اقتضت الوجوب وتكون له علة تامة معطية للوجود والقابلية، لا تكون علة تامة ولا معطية للوجود.

وإنما تقتضى التهيؤ والاستعداد، الجهة التى تقتضى الوجوب غير التى تقتضى الاستعداد.

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب أن يكون الوجود مبطلا للقوة التى اقتضتها القابلة، إذ الشيء الواحد لا يبطل بنفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مبطل للقوة الاستعدادية.

إذ الاستعداد لا يبقى عند وجوب الشيء فهما متغايران ولأن جهة الفعل لو كانت بعينها جهة القبول امتنع صيرورتهما اثنين، كما أن الواحد لا يصير اثنين، إذ لو اتحدت الحيثيتان لم يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول، وعرفت انفكاكهما، فليست الجهتان واحدة.

ثم هاتان الجهتان المتغايرتان أن كانتا داخلتين فى الذات الواجبة مقوّمين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجوه مركبة من الأجزاء الذاتية، وهو محال.

وإن كانتا خارجتين من العوارض المفارقة لزم أن يكونا مستفادين من غير الذات الواجبة، فيكون ذلك الغير مؤثرا فى تلك الذات الواجبة، وهو محال.

وإن كانتا من اللوازم فيعود الكلام فى أن المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين عائد الكلام إلى الجهتين الأخيرتين.

وهكذا إلى غير النهاية، وهو محال. فيجب الانتهاء إلى جهتين داخلتين فى الذات، فيتركب الواجب لذاته، وهكذا إن كانت الجهتان مركبتين من الداخل والخارج.

فالواجب لذاته كما كان وحدانى الذات، فهو واحد من جميع جهاته، فليس له صفة حقيقية متقررة فى ذاته ولا حقيقة يلزمها إضافة لأن تغيرها يقتضى تغير الذات.

قوله: ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا.

أقول: ذكر طريقا آخر فى نفى الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق المذكور للمشاءين. وتقريره أن تلك الجهتين لا يجوز أن يكون كل واحد منهما نورا غنيا على الإطلاق لما عرفت، أن لا نورين غنيين فى الوجود.

ولا أن يكون أحدهما نورا غنيا والآخر نورا فقيرا، فإن النور الفقير إن كان هيئة فى النور الغنى عاد الكلام السابق إليه فى أن علته لا يجوز أن تكون نفس الذات ولا أمرا خارجا عنها.

وإن لم يكن هيئة فيه كان مستقلا بالقيام بذاته، فلا يكون جهة فى ذات الواجب، وفرضناه جهة فى ذاته، هذا خلف.

ولا يجوز أن يكون أحدهما نورا غنيا والآخر هيئة ظلمانية، لعود الكلام المتقدم بعينه إليه، ولا أن يكون أحدهما جوهرا جسمانيا والآخر نورا مجردا غير متعلق أحدهما بالآخر، فلا يكون ذلك الجوهر الجسمانى فى ذات الواجب لذاته، وهو المطلوب.

فتقرّر من هذا أن نور الأنوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم إليه شيء من الأشياء، بل هو النور المحض المطلق الذى لا يتخصّص بشيء أصلاً، وما عداه لمعة نور ذاته أو لمعة عن لمعيته وشرر عنه، وهو أجمل الأشياء واحسنها وابهى الموجودات وأكملها، ولا يمكن أن يكون فى الوجود أتم منه ولا أبهى.

فقد عرفت أن حاصل علم الشيء بنفسه راجع إلى ظهور ذاته لذاته وهو النورية المحضة، وهى التى لا يكون ظهورها بغيرها، بل ظهور ذاتها بذاتها، فنور الأنوار يلزم أن يكون حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته.

بل هو نفس ذاته، كما عرفت تقريره فى كل نور مجرد أن ظهوره لذاته هو نفس ذاته وهو علمه وحياته غير الزائدين على نفس الذات، كما سلف بيانه مفصلا.

* * *

قال الشيخ:

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

وفيها فصول:

فصل

[فى أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد]

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من المظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة.

وقد تبيّن لك استحالته، بل الظلمات لا تحصل منه بغير واسطة، وأيضًا النور من حيث هو نور أن اقتضى، فلا يقتضى غير النور، ولا يحصل منه نوران فإن أحدهما غير الآخر. فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر ففيه جهتان وقد بيّنا امتناعهما.

وهذا يكفى فى حصول كل شيئين منه، كيف كانا. وفى التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين.

ثم يعود الكلام إلى ما به الافتراق والاشتراك بينهما، فيلزم جهتان فى ذاته، وهو محال.

أقــول: يريد أن يبـــيّن فى هذا الفــصل: أن الواجــب لذاته، وهو نور الأنوار، الواحد من جميع الوجــوه، لا يصدر عنه، من حيث هو واحد، إلا واحد بالعدد. فلا يجوز أن يصدر عنه نــور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهرا أو هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة.

وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه؛ وإنما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحــد الحقــيقى فإن كل مــا كان علة لأمرين مــتعــددين ففى ذاته تركب باعتــبار جــهة وشرايط مــختلفة كــتعدد الآلات والــقوابل. وبرهان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد:

إذ لو جاز صــدور "ج" و"ب" عنه لم يكن واحدا حقــيقيــا، والتالى باطل، فالمقدم مثله.

وبيــان اللزوم أن الأثنينية لا تحــصل إلا باخــتلاف الحــقيــقة أو بالشــدة والضعف أو بالعرض المفارق والاثنان المختلفان بالعرض المفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما.

وإلا لم تحصل الأثنيــنية. فإذا أفاد الصــادر العرضى المميّز بين الاثنين وأفاد كلا منهما يصدر عنه اثنان مختلفين، إما بالحقيقة أو بالشدة والضعف.

وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء، فتتركب العلة الصادرة عنها "ج" و "ب".

فإن المعلولات إذا تساوت نســبتها أن عللها الموجــودة وجب أن تتساوى فى جميع الأمور الموجودة لها.

والمعلولات المخــتلفة لو حــصلت من جهــة واحدة، لكانــت واحدة لا

أقـول: يريد أن يبـيّن فى هذا الفـصل: أن الواجـب لذاته، وهو نور الأنوار، الواحد من جميع الوجـوه، لا يصدر عنه، من حيث هو واحد، إلا واحد بالعدد. فلا يجوز أن يصدر عنه نـور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهرا أو هيئة عرضية ولا نوران من غير واسطة.

وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه؛ وإنما يتوقف فيه من غفل عن معنى الواحـد الحقـيقى فإن كل مـا كان علة لأمرين مـتعـددين ففى ذاته تركب باعتـبار جـهة وشرايط مـختلفة كـتعدد الآلات والـقوابل. وبرهان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد:

إذ لو جاز صـدور "ج" و"ب" عنه لم يكن واحدا حقـيقيـا، والتالى باطل، فالمقدم مثله.

وبيـان اللزوم أن الأثنينية لا تحـصل إلا باخـتلاف الحـقيـقة أو بالشـدة والضعف أو بالعرض المفارق والاثنان المختلفان بالعرض المفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما.

وإلا لم تحصل الأثنينـية. فإذا أفاد الصـادر العرضى الممـيّز بين الاثنين وأفاد كلا منهما يصدر عنه اثنان مختلفين، إما بالحقيقة أو بالشدة والضعف.

وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء، فتتركب العلة الصادرة عنها "ج" و "ب".

فإن المعلولات إذا تساوت نسـبتها أن عللها الموجـودة وجب أن تتساوى فى جميع الأمور الموجودة لها.

والمعلولات المخـتلفة لو حـصلت من جهـة واحدة، لكانـت واحدة لا

تتكثر فيها، فإنه إذا كانت نسبة المعلولات إلى عللها الموجدة لها واحدة وجب اتحادها فى جميع الأشـياء، وحينئذ لا تتميز المعلولات بعـضها عن بعض فلا يمكن وجودها.

وإنما تكثرت أفعالنا، فلم يصدر عنا إلا شىء واحد مع تكثر الجهات فينا بسبب العلاقة البدنية، وبطلان التالى ظاهر

هذا هو البرهان العـام الذى لمحصلى المشائين فى أن الواحد مـن جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد.

إذ لو صدر عنه اثنان على الطريق الذى فى الإشراق وكان أحدهما نورا والآخر غير نور ما جسم أو هيئة.

واقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، إذ النور والظلمـة مختلفتان فيفتقران إلى جـهتـين أن كانتـا من ذاتيات الواجب لـذاته لزم تركبـه مما يوجب النور ويوجب الظلمة وإن كانا من عوارضه فيفتـقران إلى جهتين يعود الكلام إليهما أنهما من ذاتيات الواجب لذاته.

أو من عوارضه. فـإما أن يتسلسل فى تلك الجـهات العرضيـة إلى غير النهـاية ويلزم تركب الذات الواجبـة أن كانت الجـهتـان من الذاتيات، وهـما محالان.

فعلم أنه لا يحـصل منه ذاتان مختلفـتان بالحقـيقة، كـالنور والظلمة، جواهرا كانت أو إعراضـا. وأن الأجسام الظلمانية وهيئـاتها لا تحصل منه إلا بواسطة.

قوله: وأيضًا النور من حيث هو نور أن اقتضى فلا يقتضى غير النور.

أقول: هذا بيان بطلان القسم الثانى، وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجوه الواجب لذاته.

وتقريره أنه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران، فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر إذ لو اتخذت جهة اقتضاء "ج" و "ب" لصدق عليه أنه اقتضى "ب" يصدق صدور "ب" يصدق صدور "ب" و"ج" عنه، وصدق أيضا أنه لا يقتضى "ب" لصدق أن اقتضاء "ج" غير اقتضاء "ب" ويلزم من اتحاد جهة الصدور، بل إن يصدق النقيضان على شيء واحد، فتكون الجهة المقتضية لـ "ب" غير مقتضية لـ "ج"، وذلك محال.

ولأنّا إذا حملنا على أحد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر، فنقول: أن أحد الاقتضائين ليس اقتضاء الآخر يلزم تغاير المفهومين وهو أن اقتضاء "ج" غير اقتضاء "ب" فإن المفهومين لو اتحدا لزم أن يحمل الشىء على نفسه، وهو محال.

وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فيكون الشيء الواحد الحقيقى الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقى، بل هما شيئان متعددان وشيء واحد موصوف بصفتين متغايرتين وجهتين مختلفتين، هذا خلف.

وهذا البرهان كان فى امتناع حصول شيئين منه كيف كانا سواء كانا نورين أو ظلمتين أو نور أو ظلمة.

قوله: وفي التفصيل عنه لا بدّ من فارق.

أقول: معناه إذا صدر عن الواجب لذاته اثنان كيف كانا؟ فلا بدّ من فارق بين هذين الاثنين، إذ لو اشتركا فى جميع الوجوه لم يكن بينهما أثنينية والمقدر خلافه.

فلا بدّ من أن يشتركا فى شىء كالجوهرية، أو النورية، أو العرضية، أو غير ذلك؛ وحينئذ يفتقران إلى مميز ولما كان ما به الاشتراك والامتياز أمرين متغايرين، فيعود الكلام إليهما فى انهما يفتقران إلى جهتين مختلفتين فى ذات الواجب لذاته.

فأما أن يكونا من ذاتياته أو من عوارضه ويلزم إما تسلسل الجهات التى فى ذات الواجب لذاته وذهابها إلى غير نهاية، أو تركب ذاته المقدسة التى أبسط ما فى الموجودات، وكلاهما محالان على ما مرّ تفصيله.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى أن أول صادر من نور الأنوار نور مجرد واحد]

وإن فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وإلا تعددت جهاته على ما سبق. والأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمات والوجود يشهد ببطلانه.

فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة عن نور الأنوار، فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقائق.

فإذا التميــيز بين نور الأنوار وبين نور الأول الذى حصل منه، ليس إلا بالكمال والنــقص، وكما أن فى المحــسوسات النور المســتفــاد لا تكون كالنور المفيد فى الكمال، فالأنوار المجردة حكمها كذا.

والأنوار العارضــة قد يختلف كمــالها وضعفــها بسبب المفيــد وإن اتحد القابل واستعداده، كحــائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج عــلى الأرض من شعاع الشــمس، وبيّن أن الأرض تقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج.

ولا يخــفى أن التفــاوت فى الكمال والنــقص بينهمــا ليس إلا لتفــاوت المفيــدين هاهنا. وقد يكون الفاعل واحــدا ويختلف كمــال الشعاع ونقــصانه بسبب القابل.

كمــا يقع من شعــاع الشمس على البلور والشــبح أو الأرض فإن الذى يقبل البلور أو الشبح مثلا أتم. فالنور المجرد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بســبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علة له، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص.

سؤال: الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال، فتخصصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هى كلية ذهنية لا تتخصص نفسها بخارج، وما فى العين شىء واحد ليس أصل وكمال، وللذهنى اعتبارات لا تتصور على العينى.

وما قــيل "إن القائم بذاته لا يقبل الــكمال والنقص" تحكّم قد ســبقت الإشارة إليه.

بلى الأنوار العـارضة على الأنوار المجـردة، التى سنشيـر إليهـا، يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل.

فـثـبت أن أول حـاصل بنور الأنوار واحـد وهو النور الأقـرب والنور العظيم وربما سمّـاه بعض الفهلوية "بهـمن" . فالنور الأقرب فـقير فى نفـسه غنىّ بالأول.

ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفـصل منه شىء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خـواص الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بان ينتقل عنه شىء إذ الهـيئات لا تنتقل وعلمت اسـتحالة الهيـئات على نور الأنوار.

وقد ذكرنا لك فـصلا يتضمن أن الشعـاع من الشمس ليس إلا أنه على موجـود به فـحسب. فـهكذا ينبغى أن تعـرف فى كل نور شـارق عارض أو مجرد، ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم.

أقول: لما ظهر أن الواجب لذاته واحد من جـميع الجهات لا يصدر عنه إلا الواحد ويمتنع أن يكون ذلك الواحد عرضا، فإن العرض لا يكون علة لما بعده من الجواهر والأعراض متقدما عليها ولا جسما.

فإنه مـركب من الهيولى والصـورة وجعل أحدهمـا غير جـعل الآخر، فيلزم أن يكون لفاعـله جهتان مخـتلفتان، وعرفت امتناعـه ولا يجوز صدور الهيولى والصورة عنـه وحده، فيتقدم أحدهمـا على الآخر، وهو محال، ولا نفسا وإلا لتقدمت على الجسم.

ثم إذا فرضنا وجود جسم ظلمانى عنه، فـيمتنع أن يحصل منه معه نور

لما عرفت، أن اقتضاء النور غير اقتضاء الجسم الظلمانى فيحتاج إلى جهات فى ذاته متعددة، وهو محال. لكن الأنوار المجردة العقلية والعارضة كثيرة، فلو أمكن صدور الجسم الظلمانى عنه لكان واحدا فلم يوجد غيره من الموجودات النورية والظلمانية، والوجود يشهد بخلافه. فالواجب لذاته، وهو نور الأنوار المجرد الواحد.

لما لم يجز أن يحصل به على وحدته الحقيقية كثرة بوجه ما وامتنع حصول ظلمة جسمية من جسم أو هيئة عرضية، وكذلك لا يحصل منه نوران لافتقارهما إلى جهتين متغايرتين فى ذات الواحد تعالى، وظهر فساده.

فأول ما حصل من نور الأنوار تعالى وتقدس نور مجرد واحد عقلى سمّاه المشاءون "عقل الكل".

إما أنه عقل لمجموع العالم أو لأنه علة الفلك الأعلى وعقله ونفسه، ويسمّون جرمه "جرم الكل" وحركته "حركة الكل" لشمول جرمه وحركته لجميع الأجرام، والحركات الداخلة تحت حركته، ويُسمّيه بعض الأوائل بـ "العرض الأول".

لأنه أصل جميع الممكنات وأشرفها وأقربها إليه، إذ لا واسطة بينه وبينه ولا يمتاز هذا النور العقلى من نور الأنوار بهيئة عرضية ظلمانية فى ذاته النورانية مستفادة من نور الأنوار ليلزم منه كثرة جهات نور الأنوار، وهو محال.

مع أنك قد عرفت أن الأنوار المجردة العقلية لا يمكن أن تختلف بالحقائق، وإنما هو نوع واحد، والتميز بينهما بالكمال والنقص وهو خارج عن التمييز العقلى والعرضى وهو راجع فى الحقيقة إلى الزيادة فى الذات

الكاملة ولما كان النور المستفاد من المحسوسات لا يكون فى الكمال والشدة كالنور المفيد، كما هو الحال فى النور الشمسى وشعاعها.

فكذا يكون الحكم فى الأنوار المجردة العقلية.

فإن النور المجرد المستفاد من نور الأنوار، وإن كان أشد نورية وإشراقا وأعظم كمالا بالنسبة إلى ما دونه من الأنوار المجردة العقلية، فهو أضعف نورية وإشراقا وأقل كمالا بالنسبة إلى نور الأنوار.

بل لا يشبه نوريته وإشراقه المتناهى إلى نور الأنوار غير المتناهى شدة وإشراقا وكمالا وسناء ومجدا وعظمة وجمالا وجلالا.

بل الحق أن نسبة جميع الأنوار العقلية وغيرهما من الأنوار إليه كنسبة الأجسام الشفافة التى لا لون لها ولا نور إلى نور الشمس، فهو تعالى يمتاز عن جميع الأنوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وخفاء غيره بالنسبة إليه.

وأما الأنوار العارضة للأجسام فقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد عند اتحاد القابل واستعداده لقبول الأنوار العرضية، كالحائط الواحد القابل لنور الشمس والكواكب والشموع.

فإن الأشعة وإن اتحد محلها فكل واحد يمتاز عن الباقى بسبب علته الفياضة له، وكذا الشعاع الشمسى إذا وقع على الأرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الأرض عليها شعاعا آخرا وصلب شعاع آخر من سراج، فإن التمايز بينها أيضًا بسبب المفيد.

فإن الأرض تقبل الشعاع من الشمس أتم مما ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الأشعة الواقعة عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من

الأشعة الواقعة عليها، فالتفاوت بين تلك الأشعة ليس إلا لتفاوت المفيدين المتعددين وقد يكون الفاعل المفيض للنور العرضى واحدا، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل.

فإن قبول الشبح لشعاع الشمس أتم من قبول الأرض وقبول البلور أتم مما يقبله الشبح هذا فى النور العارض. فأما النور المجرد عن المادة، فلا قابل له لجوهريته وقيامه بذاته.

فنور الأنوار وهو المفيض لجميع الأنوار والأجسام والأعراض بواسطة وبغير واسطة والمعطى لكل من الموجودات كماله اللائق به كماله لذاته.

وأما ما عدا الواجب لذاته فكماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعلة وهو علة كماله. وأما كمال الواجب لذاته نور الأنوار فهو لذاته لا لعلة إذ ليس ورائه شىء بل هو الغاية والنهاية والمبدأ والبداية، وهو النور المجرد المحض الذى لا يخالطه ظلمة ولا يشوبه فقر ولا نقص.

قوله: سؤال.

أقول: لما ذكر أن نور الأنوار يمتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتمامها، أورد عليه بان الماهية النورية من حيث هى نور لا تقتضى الكمال، وحينئذ يكون تخصصها بنور النور ممكن معلول يفتقر إلى علة تخصص نور النور بتلك النورية الكاملة.

وأجاب الشيخ فى أصل الكتاب بأن الماهية النورية، من حيث هى نورية، حقيقة كلية لا وجود لها إلا فى الأذهان.

فلا تتخصّص من حيث هى كذلك فى الوجود الخارجى لا بنفسها ولا بغيرها، لامتناع أن يخرج ما فى الأذهان بعينه إلى ما فى الأعيان.

وأما النور الذى هو حاصل فى الأعيان فـهو شىء واحد ليس فيه أصل وشىء آخر هو كمال، بل الكماليـة هى نفس الذات النورية لا أمر زائد عليها حتى تحتـاج ماهية نور الأنوار إلى ما يخـصصها بذلك الكمال وأمـا كمالات الأنوار المجردة الممكنة وإن كانت أيضًا غير زائدة على ذواتها النورية.

فهى معلولة فتحتاج كمالاتها التى هى نفس ماهياتها النورية الممكنة إلى مخصّص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم إلى الوجود.

وأما الماهية الذهنية، فإنها اعتبارات لا يمكن على الماهيات العينية فإن ما فى الذهن كلى مشـترك فيه بين كـثيرين، وما فى العـين جزئى لا يوصف بما وصف به الكلى وما قيل أن كل قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية.

فإنه لا يقبل الكمال والنقص أعنى الشدة والضـعف، فهو تحكّم خيالى ليس تحكم عقلى، وقد سبق عدة وجوه تدلّ على أن الجوهر القائم بذاته يقبل الشدة والضعف بالكمال والنقص.

هذا حكم الأنوار المجردة والعارضة كل منها على الانفراد.

وأما الأنوار العـارضة، فالتـفاوت بينها وبـين الأنوار المجردة يكون من وجهين:

أحدهمـا: رتبة الفـاعل المفيض لهـا، فإنهـا تختلف بالشـدة والضعف بحسب شدة المفيد وضعفه.

وثانيهما: رتـبة القابل، فإن بعض القوابل من الأجسـام أشد قبولا من غيره، كالبلور الذى هو أشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الأجسام.

فظهر أن أول مـا يحصل من نور الأنوار جوهر عـقلى واحد، هو النور

الأقرب، والنور الأعظم، والحاجب الأكـرم الاسفهسالار، والحـضرة الربوبية ورئيس الأنوار القـدسية أبو الآباء، وينبـوع الممكنات وهو الأمر الأول، كـما قـال: ﴿وَمَـا أَمْـرُنَا إِلاَّ وَاحِـدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَـصَـرِ﴾[1] وهو نوره الأعلى وهو اللازم بالحقيقة، وباقى العقول يلزمه بسببه لا يتقوّم بتلك اللوازم.

وهذا العـقل الأول والنور الأقـرب هو الذى سـمّـاه بعض الفـهلويين "بهمن"، وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبى عليه السّلام: إن أول ما خلق من الموجـودات "بهـمن"، ثم "ارديبـهشت"، ثـم "شـهـرير"، ثم "أسفندارمـذ"، ثم "خرداد"، ثم "مرداد"، وخلـق بعضهم من بعض كـما يوجد السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شىء.

ورآهم زردشت واسـتفـاد منهم العلوم الحقـيقـية. والنور الأقـرب إلى الواجب لذاته ممكن وفقير فى نفسه، واجب وغنى بالأول.

وحـصول هذا النور من النور الأول ليـس بان ينفصل عنه شىء، فـإن الانفصال والاتـصال هما من خواص الأجـسام والأبعاد، فإن الانفـصال عدم الاتصال فيما لا يمكن عليه الاتصال.

ونور الأنوار منزه عن الجسمية وهيئاتها وصفاتها، وكذلك ليس حصوله منه بانتقال شىء عنه. فإن النور المنتقل عنه أن كـان جوهرا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه وينتقل، ثم الهيئة يمتنع عليها الانتقال بالبيان السالف.

قوله: وقد ذكرنا لك فصلا.

أقول: صدور النور الأقـرب الجوهرى والأنوار العارضة الإشـراقية عن

(١) سورة القمر – الآية ٥٠.

الواجب لذاته والمجردات، جواهـرا كانت أو أعراضا؛ وكذا حـدوث الأشعة من النيرات ليس بانفصال شيء منها ولا انتقال.

بل إذا كان الصادر جـوهرا، فشرط حصـوله جهة ما فى علتـه تقتضى ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان.

وذلك إشراق عـقلى وظهـور روحانى، وإن كان هـيئة عـقلية، فـعند استعداد النور المجرد القابل لذلك يحصل له إشراق عقلى وهيئة نورية فى ذاته للاستعداد المستدعى لذلك دون زمـان ولا يحتاج إلى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط فى الأجسام.

وأما الأجسام، فحصول الأشعة عليها يحتاج إلى المقابلة وعدم الحجاب بين المنير والمستنير، وحاصل المقابلـة يرجع إلى عدم الحجاب بينهما مع توسط الجرم الشفاف، كالهواء.

فـعند حصـول هذين الشـرطين أفاض العـقل هيـأته النورية على ذلك المقابل المستعد للنيّر الذى هو كالمرآة لظهـور تلك الأشعة النورية الجسمية على سطوح الأجسام المقابلة لذلك النيّر، كـما كانت المرايا مظاهر لوجود الأشباح المقابلة من العقل بلا زمان.

ولو كان حصول الأشـعة من النيّرات الكوكبية زمـانيا لكان إذا أشرقت الشمس من المشرق لم تستضـئ الأرض إلا بعد زمان طويل بقدر وصول تلك الأشعة بالحركة.

فظهر أن الأشعة العقلية، جوهرية كانت أو عرضية، والأشعة الجسمانية ليس حصولها بانفصال شيء منها ولا انتقال ولا بزمان بالتقرير الذى عرفته.

قال الشيخ:

فصل

فى أحكام هذه البرازخ

اعلم أن للإشارات فى جميع الجوانب غايات، وأنه إن لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك.

وقد تبيّن لك تناهى المترتبات المجتمعة الجرمية وغيرها، لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصور الإشارة إليه.

وسواء كان محيطا بالكل قابلا للانفصال أو برازخ كثيرة متألفة، فإن كل واحد من هذه البرازخ، وإن فُرض أنه غير ممكن أن تنفصل، فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فتقع الحركة إلى لا شيء ولا صوب، وهو محال.

والمختلفات لا بد من حصول أفرادها أولا حتى تتركب، والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة، ثم يتجزى إن كان مما يقبل ذلك فلا بدّ من المحيط غير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء فى الوهم.

ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان فإنه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلا جهة واحدة وهى العلو، وكل ما قرب منه فهو العالى. فإذا لا يكون الأسفل إلا فى غاية البعد عنه وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

ومما يدلّ على أن ما منه الجهة، المفروض أنه هو لا غير لا ينقسم؛ إن المتحرك إلى فوق لو قسمه، فإما أن يتحرك بعد عبور أقرب جزأيه إلى فوق،

وحينئذ لا يكون الفوق إلا الجزء الأبعد أو يتحرك من الفوق، فلا تكون جهة الفوق إلا من الجزء الأقرب.

فعلى التقديرين يصير جملة ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا فى عين ما منه الجهة التى لا نأخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة.

وليس هذا كالسفل المتعين بمركزية المحدد، إذا وصل المتحرك إلى غايته، صار بحصة حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته.

وكل شىء نسب إلى مكان بانه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصح تبدل أجزائه بالنسبة إلى أجزاء ما فرض مكانا له، إن لم يمكن الانتقال بالكلية كما فى الأفلاك، أو النقل بالكلية كما فى غيرها.

فإذن المكان هو باطن حاوية الأقرب، وما لا حاوى له لا مكان له.

أقول: يريد أن يثبت محدد الجهات ووحدته وبساطته وإحاطته بجميع الأجسام، وأنه غير منقسم بالفعل وإن جاز عليه الانقسام الوهمى ولما كانت الأبعاد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلا بدّ من انتهائها إلى برزخ واحد جسمى محيط بجميع الأجسام بسيط غير قابل للانفكاك.

وبيان هذا أن الجهات المختلفة بالطبع اثنتان: وهى فوق وأسفل تحتاج إلى علة توجب الاختلاف، فإنه إذا لم يختص أحد الجهتين المعينين الطبيعيّتين بأمر غير موجود للأخرى لم يكن طلب بعض الأجسام لأحدهما أولى من الأخرى، وتلك العلة لا بدّ وإن تكون موجودة ذات وضع.

وإلا لكانت نسبته إلى الجهتين واحدة، فلا يكون أحدهما أولى بالعلو

من الآخر، فلم تتناوله الإشارة ولا يتوجه الأجسام نحوه بالحركة وليس كذا. فاختلاف الجهتين الطبيعيتين يجب أن تكون بسبب ذى وضع وليس بعرض لعدم قيامه بذاته ولا خلأ لامتناع وجوده فهو جوهر جسمانى واحد، لا من حيث إنه واحد فإنه لا يحدد إلا ما قرب منه دون ما بعد عنه.

والعالم امتداد وكل امتداد فله طرفان يفتقران إلى ما يحددهما، فالمحدد يحدد جهتى القرب والبعد ويعنيهما ولا يكون إلا إلى سبيل الإحاطة والركز، فالمحدد جسم واحد محيط يحدّد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يسمّى "علوا" وما بعد عنه فى الغاية "سفلا".

ومما يتفرع على كون محدد الجهات جسما واحدا محيطا بالكل أنه لا يقبل الانفصال بالفعل إذ لو قبله لوجب حركة أجزائه المنفصلة إلى العدم وفيه، وهو محال.

إذ ليس فوقه جهة لتتحرك الأجزاء إليها بل فوقه عدم صرف لا تتصور فيه الحركة ولا الإشارة إليه وكل حركة وإشارة فإلى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الأجزاء إلى جهة السفلى.

فإن حشو المحدد ملأ، لا يمكن أن ينفذ فيه شىء؛ والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لأنها تكون فيما له جزء معين إذا توجه إلى غيره تركه، فكل واحد من ذينك الجزءين يفتقر إلى مخصص يخصص كل واحد بذلك الحيّز، وليس المخصص هو الجسم المفارق.

إذ التخصص بعد المفارقة باق مع أنه لا يعلل بهذا الجسم، فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محيطا محددا غير محدد، هذا خلف.

ولا يجوز أن يتركب المحدد من جسمين أو أجسام كثيرة مختلفة فإن كل مركب يجب حصول أجزائه أولا فى أحيازها المختلفة فاذا استعدت للتركيب وجبت حركتها عن أحيازها إلى حيّز المركب فيتركب فيه ثانيا.

وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما تكون داخلة فيه فتتقدم الجهة على أجزاء المركب الذى هو المحدد المتقدمة على المحدد، فتتقدم الجهة على محددها، وهو ممتنع.

ولأن بقاء بعض الأجزاء ببعض لا يكون أولى من الآخر لبساطتها وتشابهها مع تشابه الفاعل ولا مخصص فى الحركات لتقدم المحدد على جميع الحركات وجهاتها.

فلو تركب المحدد من البسائط لزم ترجح أحد طرفى الممكن دون المرجح، وهو محال. ولان المحدد للجهات لو تركب من أجسام أخرى بسيطة أو مركبة مع أن كل واحد من أجزائه قبل التركيب حيّزا معينا فيكون ممكن الائتلاف، وكل ممكن الائتلاف ممكن الافتراق والانفكاك، وليس فوقه شيء فتقع الحركة والإشارة إلا إلى صوب وشيء، وهو محال.

فالمحدد بسيط واحد أبدًا عن متشابه حصل دفعة واحدة من العقل المفارق لا أجزاء له بالفعل وإن كانت له أجزاء بالقوة والفرض ونسبة أجزائه الفرضية بعضها إلى بعض ونسبة جميعها إلى المركز متشابهة، فإنها لو اختلفت فكان بعضها إلى المركز أقرب وبعضها أبعد كان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضى اختلاف أجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد، وهو محال.

وليس بعض المحدد المحيط جهة علو والبعض الآخر جهة سفل، فإنه

جسم واحد متشابه الأجزاء المفروضة، فلا أولوية لبعض أجزائه بتعيّن جهة أخرى دون أخرى.

وإذا تشابهت الأجزاء كلها فهو مستدير، وإذا لم يقتضى المتشابه غير المتشابه فالمحدد كله علو فله العلوية لذاته، فهو يضئ جهة العلو بمحيطه وجهة السفل بمركزه.

وأما من حيث ذاته فإنه جسم واحد متشابه لا تحصل منه إلا جهة واحدة هى العلو.

وكلما أقرب منه هو العالى؛ فإما الأسفل فهو غاية البعد عنه، وهو المركز. فحصل من المحدد جهتان مختلفتان طبيعيتان باعتبار أنه جسم واحد محيط.

قوله: ومما يدلّ على أن ما منه الجهة المفروض.

أقول: لما ثبت أن الجهات الحقيقية، هى فوق وأسفل، وهما طرفا امتداد العالم من حيث إنهما يقصدان بالحركة والإشارة إنما يتحدد أن بجسم واحد محيط بالأجسام والحكماء يبرهنون فى كتبهم أن الجهات لا تنقسم ولا تنفصل. وبرهن الشيخ فى الكتاب على أن المحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذى استدل به الحكماء على أن الجهة لا تنقسم.

وتقريره: أنه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل، فإذا تحرك جسم إلى فوق وقسم المحدد ونفذ فيه فاما أن يتحرك بعد عبور أقرب جزء فيه إلى فوق، أو لا يتحرك.

فإن عبر أقرب الجزءين إلى فوق، فلا تكون جهة الفوق إلا الجزء إلا بعد دون الأقرب.

وإن لم يتحـرك إلى فوق ولم يعبـر أقرب الجزءيـن، بل تحرك عنه إلى أسفل، فلا تكون جهته فوق الجزء الأقرب.

فعلى كلا التقـديرين يلزم أن يصير جزء الجهة، كلهـا وجملة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة، وحينئذ لا مدخل للجزء الآخر فى الجهتين.

وكلامنا فى عين ما منه الجهة وهو الذى لا يأخذ معه غيره مما لا مدخل له فى الجهة، وهو المحدد.

قوله: وليس هذا كالسفل.

أقول: هذا سـؤال أورده على أن ما منه الجهة لا ينقـسم. وتقريره: أن البرهان الدالّ على عدم انقـسام المحدد يدلّ على عدم انقسـام الأرض الواقعة فى مركزه.

فإنها لما كانت غاية السفل فإذا وصل المتحرك إليها وعبر أقرب الجزءين، فأما أن يقال أنه متحرك بعد إلى أسفل أو عنه.

وعلى كلا التـقديرين يلزم أن يصـير جزء الأرض سـفلا وكـانت غاية السفل من جهة طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة.

والجـواب: أن هذا السؤال إنما يرد إذا كـانت السـفلية حـاصلة للأرض لذاتها، وليس الأمر كذلك.

بل السفلية إنمـا تحصل وتتعين بالمحدد للجـهات فإن السفليـة إنما تتعين للمركز الذى الأرض فيـه فيحصل للارض السفلية بسبب حصـولها فى مركز المحدد الذى هو غاية السفل.

فإذا فرضنا جسما سار فى ثخن الأرض قاطعا لبعض سمكها فيحصل للبعض القريب إلى المركز بسبب نسبته إلى المحدد سفلية، كسفلية الأرض.

لأن السفل إنما يتعيّن بالمحدد بخلاف الصاعد إلى فوق، فإنه لا يحصل له الفوقية بسبب الأرض لكون المحدد للجهات لا يتعيّن ولا يتحدد بشىء من الأجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل إلى حيّز حصل له حصة من الفوقية كفوقية المحدد.

بل المحدد له الفوقية لذاته والأرض لها السفلية لا لذاتها، بل بسبب حصولها فى مركز المحدد الذى كله علوّ.

قوله: وكل شىء نسب إلى مكان بأنه فيه.

أقول: يريد أن يتكلم فى تتمة من أحوال المكان وله أمارات أربع باتفاق الجماهير.

الأول: جواز حركة الجسم عنه إلى غيره، والمعترف بها ليس له أن يقول المكان هو الهيولى أو الصورة، إذ لا يصح الانتقال عنهما والمكان يصح انتقال المتمكن عنه ولا نعنى بصحة الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث التمكن والجسمية.

وبهذا المعنى يجوز انتقال الأفلاك عن أماكنها وإن امتنع الانتقال عليها بالفعل للصورة النوعية أو أمر آخر، فكل فلك لا ينتقل عن كلية مكانه بالفعل وينتقل أجزائه عن أجزاء مكانه، والمعترف بهذا اللازم يجب أن يفرق بين المحل والمكان.

فإن ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصحّ على ذى المحل، ولأن الحال شائع فى الكلية مجامع له، وليس ذو المكان كذلك.

الأمارة الثانية: امتناع حصول جسمين فيه، والمعترف بها يجب أن يفرّق بين المحل والمكان، إذ المكان يمتنع حصول متمكنين فيه ويجوز فى المحل.

الأمارة الثالثة: أن ينسب الجسم إليه بلفظة "فى". والمعترف بها ليس له أن يقول: إن المكان ما يستقر عليه الجسم، ولا هو هيولى ولا صورة، فإن المكان ينسب إليه الجسم بـ "فى" ولا شىء من هذه ينسب إليها الجسم بـ"فى" فلا شىء من المكان مما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة.

الأمارة الرابعة: اختلاف المكان بالجهات، كفوق واسفل، وليس للمتعرف بها أن يقول أن النفس مكان للجسم، فإنها مجردة لا جهة لها ولا مكان.

فالأمارات الأربعة المسلم عند الجمهور اجتماعها فى المكان لا تجتمع فى الهيولى والصورة، وما يستقر عليه الجسم فليس واحد منها بمكان.

ولما قام البرهان على امتناع الخلأ فليس بمكان، كما يتوهم.

فالحق أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فإنه قد اجتمع فيه الأمارات الأربعة المتفق عليها.

وهذا السطح قد يكون واحدا كالسطح الباطن لمحدد الجهات ولمثاله؛ وقد يكون سطحين كمكان الماء الذى فى الطاس المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء وقد يكون أكثر من ذلك، كالحياض المختلفة الأشكال المملوءة ماء.

وقد يكون المحيط متحركا والمحاط ساكنا، كالفلك والأرض؛ وقد يكونان متحركين، كالسماويات.

ولما كان المحدد للجهات لا حاوى له فلا مكان به ولا حيّز أن عنى بالحيّز المكان المحيط.

وإن عُنى به حيثية وضعه تتعين لما تحته، فله حيّز وعلة الحركة ليس هو المكان بل له مدخل ما فى العلة وهو متقدم بالطبع على الأجسام المتمكنة فيه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أن حركات الأفلاك إرادية وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الأنوار]

البرزخ الميّت لا يدور بنفسه فإن كل ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت. إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعا إلى شىء لا يفارق مطلوبه.

فإنه يلزم منه أن يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا، وهو محال. والبرازخ العلوية كل نقطة تقصدها ولا تفارقها ولا قاسر لها إذ لا سلطة للسافل على العالى.

وليس بعضها مزاحما للبعض، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذين كل منهما لا يفارق موضعه، كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكل فى حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسرية، فإن القسرية لا تتمكن من حركة أخرى ولا يتحرك الجسم فى حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ

وأن يكون شيء من حركات الأفلاك بالعـرض وشيء منها بالذات، كالمارّ فى السفينة على خلاف حركتها.

فيـقبل أحدهما بـذاته، والآخر بتوسط ما هـو فيه. فلا تكون الحـركة اليومية التى اشترك فيها جميع البرازخ السماوية، إلا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى.

ومحـرّك كل واحـد من هذه البرازخ حىّ بذاته، فـيكون نورا مجـردا. ويلوح لك من هذا أيضًا أن البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخى، فتكون لمقصد نورى.

والكواكب السبعة عـهد لها حركات كثيرة فلا بدّ لـها من برازخ كثيرة، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة فى تحققها وكمالاتها إلى نور مجرد.

ولما لم يصدر من نور الأنوار غيـر النور الأقرب وليس فى النور الأقرب أيضًا جهات كثيرة، فإنه ترجع الكثرة فيه إلى كـثرة جهات ما يقتضيه فيفضى إلى تكثر نور الأنوار، وهو محال.

وفى البرازخ كـثرة، فـإن حصل به برزخ واحد ولم يحـصل منه نور، لوقف الوجـود عنده. وليس كـذا، إذ فى البرازخ كـثـرة وفى الأنوار المدبّرة كثرة. وإن حصل من النور الأقـرب أيضًا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ.

ثم مـا دام كل واحد نورا، فـمن حيث نوريتـه لا يحصل منه الجـوهر الغاسق فـلا بد وإن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجـرد، فإن له فقرا فى نفسه وغنى بالأول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانية له.

وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجب إنما تكون فى البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية.

فيما يشاهد من نور النور، ليستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه.

يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر.

فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه، وظله إنما هو لظلمة فقره. ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى ذاته هاهنا.

أقول: يريد أن يبيّن أحوال الحركات السماوية، وأنها إرادية. فذكر أولا أن الجسم الميّت، وهو الذى ليس فيه حياة حيوانية لا يتحرك بنفسه.

إذ كل جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بذاته، فليس بجماد ميّت.

فإن الجماد الميّت إذا تحرك وقصد بنفسه إلى شىء بالطبع فإنه لا يفارق مطلوبة إذ لو فارقه لزم أن يكون طالبا بالطبع لما يتهرب عنه طبعا. وذلك محال.

ولما كانت الأفلاك متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل إليها تفارقها. فليست حركتها طبيعية وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه، وهو محال.

فإن كـان كل شيء من النقطة مطلوبا فلم فـارق أو غيـر مطلوب، فلم قصد؟ وليست أيضًا حـركاتها قسرية، إذ المقسور تابع للقـاسر فى حركته فلم تختلف حركاتها بالجهات؟

فإن التحريك القسرى لا يمكن فيها إلا بقسر استصحابى، فإن كل فلك أعلى لا يزاحم ما تحته ولا يدافعه، وكل فلك أدنى كذلك.

فإن كل واحد من المحيط والمحاط لا يدافع الآخـر ولا يفارق موضعه، فلا قاسر للأفلاك فى حركاتها.

وإذا لم تكن حركاتهـا طبيعيـة ولا قسرية، فحركـاتها إرادية؛ والأفلاك وإن كانت حركاتها مختلفة فإنها كلهـا متشاركة فى حركة دورية يومية وليست الحركة اليومية التى للمحدد الجهات المحركة لجميع الأفلاك قسرية.

فإن القسر لا يمكن أن يكون من حركة أخرى فوقها إذ ليس فوق حركة المحدد حركة أخرى ولا يـدفعه ما تحته وما عدا محـدد الجهات من الأفلاك لما كانت متحركة بالحركة اليومية، ولكل واحد منها حركات مختلفة.

والجسم الواحد فى حالة واحدة لا يمكن أن يتحرك بحـركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها، فيلزم أن يكون بعض حركات الأفلاك بالعرض، وهى أن تكون حركته تبعـا لحركة حاوية فإن الحاوى يحمل محويه مـعه فى حركته مع كون المحوى مـتحركا بـحركته الخـاصة بذاته، كالمارّ فى السفـينة الجارية على خلاف حـركتـه، فإن ذلك المار يقبل الحـركة بذاته والأخـرى يقبلهـا بتوسط السفينة التى هو فيها.

فالحركة اليومية التى اشتـرك فيها جميع الأجرام الفلكية لا تكون إلا من

جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الأفلاك، ولكل واحد منها حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه الأجرام الفلكية حى بذاته ومدرك لذاته، فيكون نورا مجردا قائما بذاته، فإنه لما لم يكن لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها فليس لنفوسها وأبدانها إلا ميل واحد بخلاف أبداننا، فإن ميلها يخالف ميل نفوسها لميل الأبدان إلى جهة المركز وميل النفس قد يكون إلى جهة موافقة لحركة البدن وقد يكون إلى خلافها.

وإذا ثبت الميل المستدير الإرادى لكل واحد من الأفلاك، لزم أن تكون لها نفوس مجردة نورانية ناطقة مدركة للمعقولات. ويظهر لك من هذا أن الأجرام الفلكية بسبب الحركة الدائمة المستمرة مقهورة للأنوار المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة، فهى لذلك آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى أو غضبى.

فإن المقصود من الشهوة حفظ الشخص والنوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات والموت. وما لا ينفسد لا يفتقر إليها وإنما لم تتكون الأفلاك فلا تنفسد لأن كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة.

وأما عند الكون، فوجوب حركة بأجزائه بالاستقامة عن أماكنها إلى مكان المركب المتكون وأما عند الفساد، فظاهر لتفرّق الأجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة إنما تكون عن ميل مستقيم والثابت للأفلاك الميل المستدير دون المستقيم لامتناع اجتماع الميلين على ما عرفت.

وإذا لم يكن لها شهوة ولا غضب، فلا تكون حركاتها لمطلب شهوانى ولا غضبى وليس مطلوبها نفس الحركة فإنها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبتين، بل هى وسيلة إلى تحصيل غيرها من الكمالات.

وليست النفوس الفلكية ولا أجرامها تقتضى الحركة لأنها ثابتة والثابت لا يقتضى إلا الثابت ولا يجوز أن يكون مطلوبها حاصلا، فإن تحصيل الحاصل محال.

وليس أمرا جزئيا لا يمكن وقوعه وإلا لايست ووقفت، وكذلك أن وقع فمطلوبها أمر كلى، فهو لمقصد عقلى نورى.

ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات كثيرة من رجوع واستقامة وبطء وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف فى الحركات الذى لا يمكن إلا بعدة الأفلاك من ممثل ومائل وخارج مركز وتدوير، كما هو مشروح فى علم الهيئة.

فلا بدّ لكل واحد منها بسبب الحياة والحركة من نفس ناطقة هى مجردة عن المادة لافتقارها فى تحققها وكمالاتها إلى الأنوار القائمة بذاتها المتصرفة فيها.

قوله: ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس فى النور الأقرب جهات كثيرة فإنه يرجع الكثرة إلى كثرة جهات ما يقتضيه.

أقول: يريد بيان كيفية صدور الموجودات عن النور الأول الواجب لذاته. وقد عرفت أن الصادر الأول عنه تعالى لا يجوز أن يكون إلا واحدا بسيطا.

هو "العقل الأول" و"النور الأقرب"، وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا عرضية.

إذ ترجع الكثرة فيه إلى كثرة الجهات فى ذات علته فيقتضى تكثر واجب الوجود لذاته تعالى عن ذلك.

فيجب أن يكون النور الأقرب بسيطا واحـدا لا كثرة فيه؛ ولا يجوز أن يكون الصادر الأول عنه جسما واحدا دون العقل النورانى.

وإلا لزم أن يقف الوجود عنده بحيـث لا يحصل فى الوجود شىء من الأنوار والأجسـام، والوجود يكذبه. فـإن الوجود يشتـمل على أنوار كثـيرة مجردة وغير مجردة وأجسام كثيرة فلكية وعنصرية.

وليس فيه إلا جـهة واحدة ليتـصور حصول هذه الكثـرة عنه فلا يصدر عنه إلا نور واحد مجرد هو "العـقل الأول". فإن صدر عن هذا النور الأول الأقرب نور آخر مجرد، وهكذا عن هذا النور نور آخر مجرد.

وكذا إلى آخر مراتب الوجود؛ ولم يوجد عن واحد من هذه المعلولات أثنينية لم يمكن وجود الجسم المركب من الهـيولى والصورة ليس أحدهما علة للآخر.

ولم يوجد موجودات فى مرتبـة واحدة فلم توجد العناصر الأربعة التى تركبت المواليد الثلاثة عنها إذ لا ترتيب فيها بين الإنسان والفرس ولا بين نوع من النبات والمعادن.

ثم إذا صدر عن كل نور نور علـى تقدير جوازه فـمن حيث النورية لا يحصل عنه الجوهر الجسمـانى المظلم فإن المعلول لا بدّ وإن يكون مناسبا للعلة من بعض الوجـوه، فيجب أن يكون الـنور الأقرب الأول يحصل مـنه جسم واحد، هو أعظم الأجسام، ونور مجرد فإن فيه اعتبارين:

أحدهما: أنه فقير فى ذاته غنى بـالأول تعالى وتقدس، وهو يعقل فقره الذى هو هيـئـة ظلمـانيـة فى ذاته وهو مـع ذلك يشـاهد نور الأنوار واجب الوجود لذاته.

ويشاهد ذاته أيضًا إذ لا حجـاب بينه وبين نور الأنوار؛ فإن الحجب إنما توجد فى الأبعـاد والأجرام ولا جهة ولا بعد لنور الأنـوار ولا لجميع الأنوار المجردة بالكلية.

فـإذا شـاهد نور الأنوار الذى لا أتم منـه ولا أكمـل يسـتظلم نفسـه ويستغسق بالنسبة إلى ذلك النور الأعظم، بل النور الأتم لا بدّ وأن يقهر النور الأنقص ويضعفه.

فباعتـبار ظهور فقره لنفسـه واستغساق ذاته وظلمتهـا عند مشاهدة نور الأنوار وشدة إشراقه بالنسبة إلى ذاته تعـالى، يحصل عنه ظل وفىء جسمانى هو البرزخ الأعلى والجسم الأول الحاوى لجمـيع الأجسام والمحيط بها الذى لا جسم فى الوجود أعظم منه.

وباعـتبار غـناه بالواجب لذاته ووجوبه به ومـشاهدة جـلال نور الأنوار وعظمته، يحصل منه نور آخر مجـرد عن المواد بالكلية. فالجسم الأول المحيط ظل ذلك النور الأقرب الـعقلى والنور القائم بذاته المدرك ضـوء منه وظله إنما هو لظلمة فقره.

ولا نعنى بالظلمة إلا مـا ليس بنور فى حقيقة ذاتـه فقط فى هذا المقام، لا ما يذكره المشاءون أن الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة فى كيفية التكثر

النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب، يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه.

فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن تتكثر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق.

فيقال: الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد عنه شيئان عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا. أما وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب.

وأما شروق نوره عليه فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط.

والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعددها أشياء متعددة مختلفة.

أقول: جميع الأنوار المجردة عن المواد لما لم تكن ذات أبعاد جرمية لم يحجب بعضها عن بعض لما علمت أن الحجاب من خاصية الأبعاد الحجمية.

وإذا لم يكن بين النور السافل وبين النور العالى حجاب، فلا محالة أنه يشاهد العالى ويشرق عليه نوره، ويلزم من ذلك أن يكون النور إلا بعد السافل وكل نور مما هو فوقه بالمرتبة أن يشاهد نور الأنوار ويشرق عليه شعاعه.

ولا يقال إنه يلزم من تكثر الإشراقات على الأنوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات فى نور الأنوار بإعطاء الوجود وتكثر الإشراقات، لأنّا نقول أن تكثر

الإشراقات الممتنعة عليه إنما هو إذا وجدت عنه عن مجرد ذاته الوحدانية من جميع الوجوه.

أما إذا وجد النور الأقرب والعقل الأول عن ذاته ولذاته فقط وأشرق نوره عليه لاستعداده لقبول ذلك وعشقه له وعدم الحجاب بينه وبين الواجب لذاته.

فليس بممتنع؛ وكذا إشراقه على باقى الأنوار المجردة لاستعدادها المستدعى لشروق الأنوار عليها من نور الأنوار لمقابلتها له وعدم الحجاب بينها وبينه.

فحينئذ يجب إشراق النور من شمس عالم العقل ونيّره الأعظم على تلك القوابل النورية بسبب استعداد القوابل لا لتكثر جهات الفيض، فهاهنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الأنوار وعدم الحجاب وبالجملة علة قابلية وشرايط تقتضى حصول الإشراق على كل قابل.

والشىء الواحد البسيط جاز أن يحصل منه أشياء كثيرة متعددة مختلفة الحقائق لاختلاف أحوال القوابل وتعددها لا لتكثر الجهات المختلفة فى الذات الواحدة البسيطة.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى جود نور الأنوار]

الجود إفادة ما ينبغى لا لعوض فالطالب لحمدة أو ثواب معامل وكذا المتخلّص عن مذمّة ونحوها.

فلا شيء أشد جودا ممن هو نور فى حقيقة نفسه، وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل، والملك الحق هو من له ذات كل شيء وليست ذاته لشيء وهو نور الأنوار.

أقول: الجود عند الحكماء إفادة ما ينبغى لا لعوض وإنما اشترطوا كون المفاد ما ينبغى لأن المفيد لما لا ينبغى لا يسمّى جودا لعدم الاستفادة، فإنه يجب أن يكون ما يفاد ينبغى للمستفيد مرغوبا فيه.

وإنما اشترطوا عدم العوض لكون المفيد لما ينبغى طالبا بذلك عوضا ما من غيره، كمدح وثناء، وتخلص عن مذمة وقبيح وإظهار فضيلة أو قدرة وأمثال ذلك فليس بجواد، بل هو معامل.

فلا شيء أشد جودا ممن هو فى حقيقة ذاته نور وهو متجل على جميع الوجود فياض لذاته على كل قابل مستعد من غير مخل.

وأما الملك، فهو من له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء.

فإن من له ذات كل شيء لا تكون ذاته لشيء. فالمقصود من ذكر الجود والملك إنما هو نفى الغرض عن فعل الواجب لذاته، وإذا لم يكن فعله لغرض فلا يكون بالإرادة والاختيار لعدم خلوّهما عن الغرض.

إذ لو كان فعله لغرض هو الاستكمال بالفعل وكل مستكمل يفعل يخرج عن ذاته فليس بكامل فى ذاته فالبارى تعالى ليس بكامل فى ذاته فكل فاعل بالإرادة والاختيار مستكمل بالغير، فإن كل مريد ومختار لا بد وإن يختار أحد طرفى النقيض لغرض ما.

وإذا وُجد الغرض، وهو الذى يجعل وجود الفعل عند فاعله أولى من لا وجوده، حصلت الإرادة والاختيار الموجبان لترجح الفعل وإذا انتفى الغرض لم يمكن ترجح جانب وجود الفعل على جانب العدم لخلوّه عن الفائدة.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [فى المشاهدة]

لما علمت أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين، وليس بخروج شىء من البصر، فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير.

وأما الخيال والمثل فى المرايا، وسيأتى حالها، فإن لها خطبا آخر.

وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر. فإن القرب المفرط إنما يمنع الرؤية، لأن الاستنارة أو النورية شرط للمرئى فلا بدّ من النورين: نور باصر ونور مبصر. والجفن لدى الغموض لا تتصور استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّره فلا يرى لعدم الاستنارة.

وكذا كل قرب مفرط. والبعد المفرط فى حكم الحجاب لقلة المقابلة.

فالمستنير أو النور كلما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورا أو مستنيرا.

أقول: قد عرفت بطلان رأى من يقول أن الرؤية إنما هى بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات، والفروع المبنية عليه.

وكذلك بطلان رأى المعلم الأول: إن الرؤية إنما هى بانطباع المرئيات فى الرطوبة الجليدية وتأديها إلى ملتقى العصبتين المجوّفتين.

فالرؤية إنما هى بالإشراق الحضورى الذى للنفس على المرئيات بشرط مقابلة المرئى المستنير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير. وهذا سرّ شريف لا يطلع عليه إلا من غلبت عليه الروحانية.

وأما الصور المتخيلة للإنسان والصور المرئية فى المرايا فليست عند متألهى الحكماء فى مكان ولا جهة ولا فى ذى وضع ولا موضوع لها من الأجسام التى بيننا وإلا لوجب أن ينالها ويجدها، ودليلهم صور المرايا غير الموجودة فيها.

وسيأتى الكلام فى هذه الأشياء على التفصيل. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فإن هذا القدر موجب للإبصار.

ولهذا فإن القرب المفرط من العين إنما كان مانعا من الرؤية لأن الاستنارة بالأنوار العرضية أو النورية نفسها شرط لرؤية المرئى.

فلا بد من حصول النورين: أعنى النور الباصر والنور المبصر، والجفن عند الغموض إنما لا يرى لانه لا يتصور استنارته بالأنوار الخارجة العارضية ونور البصر ليس له من القوة النورية البصرية ما ينوره.

فلذلك لا يرى لعدم استنارته، وكذا الحال فى كل قرب مفرط؛ وأما البعد المفرط، فإنما كان مانعا من الرؤية لانه فى حكم الحجاب لقلة المقابلة وضعفها وهى شرط الرؤية.

فالجسم المستنير أو النور نفسه كلما كان أقرب كان أولى بالمشاهدة والرؤية مهما بقيت الاستنارة أو النورية المقابلة.

***

قال الشيخ:

قاعدة أخرى إشراقية فى أن مشاهدة النور غير إشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده

اعلم أن لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع غير المشاهدة، فإن الشعاع يقع عليها حيث هى والمشاهدة للشمس لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس.

كما سلفت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نوريا أو كانت الشمس فى القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضا.

أقول: يريد أن المشاهدة للشمس، وكذا الشعاع الواقع على العين، إنما هو لها على العين وإن كانت العين لها فى ذاتها نور وشعاع لو عدم لامتنعت الرؤية أيضا، فإن العين لما كان لها مشاهدة وشروق شعاع عليها فشروق الشعاع عليها غير المشاهدة.

لأن البصر إذا شاهد الشمس مثلا، وأشرق عليه شعاعها، فذلك الشعاع يقع عليها حيث هى.

وأما المشاهدة للشمس، فإنها لا تكون إلا مباينة للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس مركوزة فى فلكها، كما عرفت ذلك فى مباحث الرؤية.

فكلما كان المرئى وإشراقه أقرب إلى البصر كانت المشاهدة وإشراق الشعاع أشد وأتم ولو كان الجفن نوريا أو كانت الشمس المشاهدة فى القرب، مثل الجفن، ازدادت المشاهدة والرؤية أيضًا، فافهمه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى أن لكل نور عال قهرا بالنسبة إلى النور السافل وللسافل محبّة بالنسبة إلى العالى]

النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فإن النور العالى يقهره، إما ليس لا يشاهده.

والأنوار إذا تكثرت، فللعالى على السافل قهر وللسافل إلى لا لعالى شوق وعشق.

فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره ويعشق نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشىء بالقياس إلى غيره ونفسه.

وليست اللذة إلا بالشعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ.

وكل لذة للاذ إنما هى بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولـغيره، فلا الذّ منه لذاته وغـيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفى سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالى، وفى سنخ النور العالى قهر للنور السافل. وكـما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا تزداد لذته وعشقه على ذاته.

وكما لا يقـاس نورية غيره إليه، فـلا يقاس لذة غيره وعـشق غيره إلى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به.

فانتظم الوجـود كله من المحبـة والقهر، وسـيأتيك تتـمة هذا. والأنوار المجردة إذا تكثّرت، يلزمها النظام الاتم.

أقول: كل نور مجرد سافل فى المرتبة فإنه لا يحيط بالنور المجرد العالى فى المرتبة العلية.

فإن النور العالى لشدة نوريته وضـعف نورية السافل يقهره ويغلبه، ولا يلزم من قهـر العالى له أن لا يشاهده، فـإن من خاصة النور المجرد مـشاهدة جميع الأنوار المجردة لعدم الحجـاب بينها، إلا أنه لشدة نورية العالى أو قهره للسافل لا يتمكن من الإحاطة به واكتناهه.

كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن الإحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فإنـه يشاهدها وينظر إليـها لكن لا يحـيط بها؛ وكـذا النور الأشد العرضى يحيط بالنور الأضـعف ويقهره، حتى ربما توهم الغافلون عـدمه كما هو الحال فى أنوار الكواكب.

فإن الشمس إذا طلعت لا يبقى لتلك الأنوار أثر؛ فلا يحس ولا يدرك إلا نور الشمس لشدته وقهره لتلك الأنوار وإخفائها عن الحس البصرى واستيلاء نور الشمس عليها.

فيتوهم بعض الناس أنها عدمت وإن كانت فى نفس الأمر موجودة قد طمسها شدة إشراق نور الشمس. والأنوار إذا تكثرت يلزم أن يكون لكل عال فى المرتبة العلية على سافل فى المرتبة المعلولية قهر ويكون لكل سافل إلى كل عال شوق وعشق، ويفسّرون "الشوق" بأنه الحركة إلى تتميم كمال عقلى أو ظنى أو غيرهما، وكل مشتاق إليه لا بدّ وأن يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر.

والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته شىء من جهة غيبته وكل حيز فهو مؤثر والإدراك المؤثر، من حيث إنه مؤثر، هو حب له. والحب إذا افرط يسمّى "عشقا".

والإدراك كلما كان أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد والإدراك لما لم يمكن إلا مع الوصول التام. فالعشق لا يكون إلا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام.

فالعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هى المعشوقة، فنور الأنوار تعالى له قهر بالنسبة إلى جميع الموجودات التى دونه، فإن شدة نوريته وقوة إشراقه العقلى لا يتناهى عند حدّ ولا يتخصص بشىء أو يقف عند حدّ يتصوره العقل.

بل هو ما فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يمكن أن يعشق غيره، لأن ما سواه معلوله وشعاعه وهو مقهور له ومستور عليه، وهو حقير بالنسبة

إليه ضعيف بالقياس إلى قوته لكنه يعشق نفسه لأنه أكمل الأشياء وأجملها وأتم الموجودات وأعظمها، وكماله وجماله ظاهر له مدرك وهو أجل الأشياء وأبهاها.

فظهوره لنفسه وإدراكه لها أشد من كل ظهور وإدراك، فظهور ذاته لذاته ولغيره أشد وأكمل من كل ظهور فى الوجود وأكمل وأتم، وليست اللذة إلا الشعور بالكمال الحاصل من حيث إنه كمال وحاصل. فحصول اللذة يفتقر إلى قيود:

الأول: الشعور الإدراكى للكمال الذى هو عبارة عن حصول ما من شأن الشيء أن يكون له، فإن كل من لا شعور له لا لذة له.

الثانى: وصول الشيء إلى المدرك.

الثالث: أن يكون الإدراك إدراكا لذلك الواصل.

الرابع: أن يكون الواصل كما.

الخامس: أن يكون خير.

السادس: أن يكون الكمال كمالا للمدرك.

السابع: أن يكون الخير خيرا له.

الثامن: أن يكون الإدراك إدراكا للواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة.

ويريدون "بالخير" الكمال باعتبار إشارة عنده.

وليس الإدراك كافيا فى حصول اللذة، فإنه قد يكون بحصول صورة

مساوية للمدرك وليس ذلك بلذّة، فلا بد من قـيد الوصول الذى هو بحصول ذاته.

وإنما قيّد بكمال المدرك وخيره لأنه قد يدرك وصول الكمال والخير؛ من لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ بإدراك وصوله إليه.

وإذا كان الخير خيرا من وجه دون وجه، فلا يلتذ المدرك بإدراكه، إلا إذا كان مدركا من الجـهة التى هو بها خير دون الأخرى. وإنما قـيّدوا بقولهم من حيث هو كذلك.

لأن اللذّة ليست إدراك اللذيذ بل إدراك حـصوله للملتذ. ولهـذا عرّف الشـيخ اللذة بقـوله أنهـا "شـعور بـالكمـال الحاصل من حـيث إنه كـمـال وحاصل".

فإن الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك الكمال، وكل لذة للاذ إنما تكون بقدرة كماله من الشدة والضعف وبقـدر شدة إدراكه لكماله وضعفه ولما لم يكن أكمل وأعلى من نور الأنوار الذى جـميع الكمالات العقلية والحـسية رشح منه وقطرة من كماله.

وكـذلك لا أظهر منه لـذاته ولغيـره، فيـلزم أن لا يكون ألذ منه لذاته ولغيره، فهو عاشق لذاته فقط ومعشوق لذاته ولغيره.

وإنما خفى علينا مع شدة ظهوره وكونه ظهـورا محضا ونورا صرفا ومن طبع الظهور والنور عدم الخفاء لأن شدة ظهـوره حجابه، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره وكل ما جاوز حده انعكس إلى ضده.

وكذا حكم العقل والنفـس وحقيقة النور الظهـور الذى لا يمكن خفائه

بالنسبة إلى ذاته وغيره أن لم يكن مانع. وفى سنخ النور الناقص وأصله عشق للنور العالى الذى هو عليه وينبوعه.

وفى سنخ النور العالى قهر للنور السافل وغلبته وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته فكذلك لا تزيد لذاته تعالى وعشقه لذاته على ذاته، فإن ذاته المقدسة ليست شيئا وظهورا حتى يكون الظهور زائدا عليه أو يكون الظهور جزءا من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهورا محضا.

بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شىء من الأجزاء واللوازم النورية أو الظلمانية.

وكما لا يقاس نورية غيره من الأنوار إليه لشدته وكماله غير المتناهى، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره إلى لذته بذاته. فإن كماله تعالى لما كان هو الكمال الحقيقى وإدراكه هو الإدراك التام، فيكون التذاذه بذاته أكمل الالتذاذ على الإطلاق.

فهو أشد الأشياء إدراكا لا أعظم مدرك ولا أجلّ مدرك فلا تقاس لذة غيره به وبنفسه ولا عشقه له ولنفسه إلى لذته تعالى وتقدس بذاته وعشقه لذاته.

ولا يقاس أيضًا عشق الأشياء وتلذذها بغيره إلى عشقها وتلذذها به لضعف نوريتها وإدراكها بالقياس إليه.

فانتظم الوجود من المحبة اللازمة لكل نور سافل إلى ما فوقه والقهر اللازم لكل عال بالنسبة إلى ما تحته، على ما سيأتيك تفصيله.

والأنوار المجردة إذا تكثرت بالنزول فى مراتب المعلولية، والصعود فى

مراتب العلية يـلزمها النظام الأتم لتكثر الجهـات والإشراقات العقليـة الموجبة لتكثر العوالم وانتظامـها وضبطها وتكثر نسـبتها التى لبعـضها إلى بعض على الوجه الاكمل والترتيب الأفضل.

حتى تصير العـوالم الكثيرة بسبب الجهات والإشراقـات والنسب العقلية الكثيرة المقتضية للترتيب، كانها عالم واحد محكم التأليف والتركيب. فكذلك كلما تكثرت الأنوار المجردة يلزمها النظام الأتم والترتيب المحكم الأعم.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى أن محبّة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبّته للنور العالى]

فللنور الأقـرب مـشاهدة لنور الأنوار وشـروق منه عليـه، ومـحبـة له ولنفسه، ومحبة لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الأنوار.

أقول: يريد بـالنور الأقرب "العقل الأول"، الـذى هو أول صادر عن نور الأنوار، فالنور الأقرب لما كان مجـردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الأنوار فهو يشاهده ويدركه دائما.

ونور الأنوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقى الأنوار المجردة شعاع منه وشرر ومن طبيعـة النور الإشراق على كل قابل مستعـد، فلا جرم يشرق النور الأول تعالى على هذا النور المجرد الأقرب إشراقا عقليا مستمرا لوجود.

ولما كان النور المجـرد مدركا لذاته ولغـيره، وكان إدراك الملائم يقـتضى

اللذة والمحبة فالنــور الأقرب لإدراكه لذاته ولنور الأنوار، يلزمه محبــته لنفسه ولنور الأنوار إلا أن محبتــه لنفسه مقهورة فى مــحبة نور الأنوار، لأن إدراكه لنور الأنوار ومشاهدته لما كانت أكثر ملائمة وأعجب وأغرب كانت ألذ.

فإن شدة الحب بحسب شدة اللذة لقوة الكمال وكثرة الملائمة، فيلزم أن تكون محبــته لنفسه مقهــورة فى قهر محبــة نور الأنوار، لأنها أكمل الذوات وأتمها وألذ المدركات وأعظمها. فمــحبة كل نور من الأنوار المجردة له والتذاذه أشد لنفسه والتــذاذه بها، فيلزم أن تكون محبة النــور الأقرب وكل نور مجرد لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الأنوار المقدس.

* * *

قال الشيخ:

فصل

فى أن إشراق النور المجرد ليس بانفصال شىء منه

إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة ليس بانفصال شىء منه كما تبيّن لك، بل هو نور شــعاعى يحــصل منه فى النور المجرد على مــثال مــا مرّ فى الشمس على ما يقبل منها، والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال.

فالنور الحاصل فى النور المجرد من نــور الأنوار هو الذى نخصصه باسم "النور السانح" وهو نور عارض.

والنور العارض ينقــسم إلى: ما يكون فى الأجســام، وإلى ما يكون فى الأنوار المجردة.

أقول: قــد عرفــت أن الشعــاع الحاصل من الشــمس على الأرض ليس

بانفصال شيء من الشمس، بل إذا حصلت فى مقابلة واستعداد ذلك المقابل لقبول الشعاع أفاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية دون انفصال شعاع من الشمس. وهكذا ينبغى أن يتصور كيفية إشراق نور الأنوار على الأنوار المجردة القابلة للإشراقات الإلهية.

فإنه ليس بانفصال شيء منه تعالى، بل هو نور شعاعى يفاض من نور الأنوار على الأنوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الأنوار المجردة لقبول تلك الأشعة الشمسية الإلهية.

فإن نسبة الأنوار المجردة إلى نور الأنوار فى قبولها الأشعة العقلية، كنسبة الأرض إلى الشمس فى قبولها الأشعة الشمسية الجرمية وأما مشاهدة الأنوار المجردة لنور الأنوار فإنها غير إشراق شعاعه عليها.

كما ضربنا لك المثال فى أن لعينيك مشاهدة وشروق شعاع وشروق الشعاع غير المشاهدة.

فنور الأنوار شمس عالم العقل، فإشراقه واصل إلى جميع الأنوار المجردة، كالشمس الواصل إشراقها إلى جميع الأجسام المقابلة، فالنور الحاصل فى كل نور مجرد من نور الأنوار يسمّيه صاحب "حكمة الإشراق" بـ "النور السانح"، وهو نور عارض يعرض للأنوار المجردة لا يدخل فى حقيقة ذواتها.

فالنور العارض ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يكون فى الأجسام وثانيهما ما يكون فى الأنوار المجردة العقلية.

وهذه الأنوار العرضية يفتقر إلى ما يقبلها من الجواهر القائمة بذواتها إما عقلية أو جسمية.

قال الشيخ:

فصل

فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها

النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ.

فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهى الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور آخر مجرد.

وإذا صادفنا فى كل برزخ من الأثيريات كوكبا وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا.

فتعلم أن كُرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، إذ لا تفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.

فهو إن كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير.

وإن كان من السوافل، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ ويؤدى إلى المحالات، فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاءون وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لابدّ له من اقتضاء ومقتض يتخصص به.

فإذن الأنوار القاهرة، وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها، أكثر من

عشرة وعشرين ومائة ومائتين وألف ألفين ومائة ألف ومنها ما لا يحصل منه برزخ مستقل، فإن البرازخ المستقلة اعدادها أقل من عدد الكواكب وهى مترتبة؛ فيحصل من النور الأقرب ثان، ومن الثانى ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير. وكل واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه. والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة، حتى أن القاهر الثانى يقبل من نور السانح من نور الأنوار مرّتين: مرّة منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرّة أخرى. والثالث أربع مرّات: ينعكس مرّتان صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثمانى مرآت: أربع مرآت من انعكاس صاحبه، ومرّتا الثانى، ومرّة من النور الأقرب من نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا تتضاعف إلى مبلغ كثير، فإن الأنوار المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصية الأبعاد وشواغل البرازخ، مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار، والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فإذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار، فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس.

واعلم أن الأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تتمايز اعداده إلا بتمايز العلل كأشعة سرج فى حائط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض، وليس هذا كشىء يشتد من مبدأ واحد أو عن مبدأين، ويبقى بعدهما الشدة.

ولا كأجزاء علة لواحد كيف كان. وقد تجتمع إشراقات ما كثيرة فى محل واحد مثل شوقين إلى شيئين فى محل واحد.

ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة على حى لا تغيب عنه ذاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد.

فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة، وهى القواهر الأصول الأعلين.

ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركتها ومناسباتها، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها.

وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهرة بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض وبمشاركات ذواتها الجوهرية، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره عددا عددا. فبمشاركات أشعة الجميع سيّما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها.

وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض؛ وبمشاركات الأشعة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقى تحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلمسات البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحب كرة الثوابت.

فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو "صاحب الطلسم" والنوع القائم النورى.

وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والاعتدال

لمباديهـا تختلف فى الكواكب وغـيرها ما يوجـد سعدية ونحـسية واعـتدالا. والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى متقدمة عقلا.

والإمكان الأشرف يقتـضى وجود هذه الأنواع النورية المجردة. والأنواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات.

فإنه لا يكون من الإنســان غير الإنســان، ومن البرّ غير البـرّ. فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ولا عن مـجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات.

لأن تصوراتها من فـوقها إذ لا بد من علل لها. ومـا سمّوه "عناية"، سنبطله. والصور النوعية المنـتقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتـها غير صحيحة، إذ هى لا تنفعل عما تحتها.

ولا تكون الصور الـعارضة فى بعـضها حـاصلة عن صور عـارضة فى بعض، فإنه ينتـهى إلى تكثر نور الأنوار. فلا بد أن يكون نوعهـا قائما بذاته فى عالم النور ثابتا.

ولا يتصور أن توجد الأنوار القاهرة المـتكافئة عن نور الأنوار معا، إذ لا تصور للكثرة عنه، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية.

وليست القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن الأعلين، وتكثرها بمناسبات أشعة فى الأعلين.

وإن كان يتـصور فضـيلة ما فى أصحـاب الطلسمـات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقـتضية بها ونقصها، فيقع فى الطلســمات مثلها، حتى يكون متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه.

ولو كانت الترتيبات الحجمية فى الأفلاك للاعلين المترتبين.

لكان المريخ أشـرف من الشمس مطـلقا ومن الزهرة، وليس كـذا. بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه أخرى.

فبين أربابها، أى أصحاب الأصنام، أيضًا كذا.

والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتفاقات، بل على مثل مراتب الفلك.

فالأنوار المجـردة تنقسم إلى: أنوار قاهرة، وهى التى لا علاقـة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصرف.

وفى الأنوار القـاهرة أنوار قـاهرة أعـلون وأنوار قـاهرة صـورية أرباب الأصنام؛ وإلى أنوار مدبرة للبرازخ، وإن لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبـار جهة عالية نورية، والبرزخ إنما هو من جهة فقرية، إذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر.

والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال، فإن الانفصال وإن كان عدم الاتصال، لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال.

والأعلون جهـات فقرهـم تظهر فى البرزخ المشـترك، وتظهـر أيضًا فى أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته.

والفقر فى السافلين أكثر منه فى الأعلين.

والنهاية فى المترتبات واجبـة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عـن كل شعاع شعاع، وينتهى النقص إلى ما لا يقتـضى شيئا أصلاً.

وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مـدبرات، فلا تكون مدبراتها عللها، إذ لا تستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق.

ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإن النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبرها نورا مجردا قد نسمّيه "النور الأسهفبذ".

وهذا يرشدك إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروريا جهات قهر ومحبة، وفى القواهر جهتا استغساق فـقرى واستنارة، فتركبت الأقسام فى المعلولات، فصارت هكذا نور، الغالب عليه القهر.

ونور الغالب عليه المحبـة، وغاسق فيه القهر من المستنيـرات الكوكبية، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضًا من المستنيرات الكوكبية، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى الأثيـريات المتأبية عن الفساد المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة لها العاشقة لاضوائها القبيحة عند احتجابها عنها.

ثم النار لما قـربت من الأثيريات، لزمـها أيضًـا قهـر على مـا تحتـها، وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى.

أقول: يريد أن يبيّن صـدور الكثرة عن الواحد الحق وترتيبـها. وكنا قد ذكرنا أن النور الأقرب، وهو العقل الأول، يحصل منه نور مجرد آخر وبرزخ جسمانى باعتبار غنائه بالأول وفقره فى نفسه.

وإذا حصل من هذا النور المجرد الثانى نور مجرد آخر وبرزخ جسمانى، وهكذا تحصل من كل نور مـجرد نور مجرد وبرزخ جسـمانى إلى أن يحصل تسعة أفلاك كلية والعالـم العنصرى، على ما يقوله المعلم الأول وأصحابه.

والأنوار المترتبة المجتمعة معا يجب نهاية سلسلتها فى النزول إلى نور لا يحصل منه نور مجرد، فلا يستقيم ما ذكروه.

فإن كل كـوكب من السيارات له فلك كلى ينقـسم إلى: ممثل، ومائل، وخارج مركـز، وتدوير. وكرة الثوابت تشتمل على كـواكب أكثر من قطرات البحار وذرات الرمال مما لا يتهيأ للبشـر حصره ولا بد لهذه الكثرة بما فيها من الكثرة جهات لا يمكن حصرها عندنا.

وهذه الكثرة بما فيها من الكثرة لا يتصور حصولها من النور الأقرب، إذ لا جهات فيه كثرة تفى بجهات الاقتضاء.

فإن كان هذا البرزخ الجسمانى من أحد العوالى، فليس فيه جهات كثيرة تحصل منها الثـوابت وكرتها لا سيما على رأى من يجعـل فى كل عقل جهة وجـوب وإمكان فحـسب، وإن حصلت الـثوابت وكـرتها من أحـد العقـول السافلة.

فكيف يمكن أن يكون أكبر من برزخ العوالى وفوقها وكواكبها أكثر من كواكبها؟ ويؤدى إلى المحالات، فلا يتم البرهان، ولا يسـتقيم ما ذكره جماعة المشائين أن الثوابت صادرة عن عقل فيـه جهات ثلاثة؛ ولأن الكواكب الثابتة أن اختلفت بالنوع فلا يمكن حصولها بالجهات الثلاث.

بل تفتـقر إلى جهـات كثيـرة لا تنحصر عندنا ولا تنضـبط، وإن كانت متفقـة بالنوع فتفتقر إلى تميـيزات ومخصصات من الأوضاع والاحـياز، وغير ذلك من الأعراض المفتقرة إلى جهات مختلفة لا تحصى.

والأجرام الفلكـية كلها بسـيطة وطبيـعة واحدة فـتخـصص كل كوكب

بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستواء نسبتها إلى جميع مواضع الفلك الثامن.

فلا بد من مخصص يخصص كل كوكب بموضع معين ووضع معين. وكل كوكب أيضًا له نفس ناطقة؛ ولكل من الأفلاك والكواكب له مادة وصورة جرمية وأخرى نوعية.

فلا تفى لجهات الثلاثة بهذه الكثرة العظيمة. فالحق أن الأنوار المجردة القاهرة الصادرة عنها الأجرام الفلكية كثيرة جدا أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين وألف ومائة ألف، ومن هذا الأنوار ما لا يحصل منها برزخ مستقل بنفسه.

كالأفلاك، بل تكون مركوزة فى الأفلاك وهى الكواكب، فإن الأجرام الفلكية المستقلة أعدادها أقل من أعداد الكواكب بكثير، وهى مرتبة محيط بعضها ببعض إلى آخر الأجرام.

فلا بد وإن تكون العقول المجردة كثيرة وأن يكون لها ترتيب فى النزول فيحصل من النور الأقرب الذى هو العقل الأول، نور عقلى ثان، ومن الثانى ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، إلى أن يحصل من الأنوار العقلية سلسلة كثيرة العدد.

ولما كانت هذه الأنوار المجردة الحاصلة من نور الأنوار بتوسط النور الأقرب وباقى الأنوار ليس بينها وبين النور الأول الواجب لذاته حجاب لتقدسها عن المواد والأبعاد.

فكلها تشاهد نور الأنوار ويشرق عليها شعاعه وينعكس النور من بعضها إلى بعض.

وكل نور عال فى المرتبة يشرق على كل ما تحته فى المرتبة؛ وكل نور سافل فى المرتبة يقبل الشعاع النورى ما فوقه مرتبة مرتبة.

فيقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط كل واحد من الأنوار التى فوقه فى المرتبة بحيث يكون النور الثانى المجرد يقبل من نور الأنوار مرّتين:

مرّة بغير واسطة ومرّة بتوسط النور الأقرب. وأما النور المجرد الثالث، فيقبل من نور الأنوار أربع مرّات: مرّة منه تعالى بغير واسطة، ومرّة أخرى بتوسط العقل الأول، ومرّتين ينعكس عليه مرّتى الثانى.

وأما النور المجرد الرابع، فيقبل من النور الفائض ثمان مرّات: أربع مرّات هى الحاصلة للنور المجرد الثالث من انعكاس ما فوقه، ومرّتا الثانى، ومرّة من النور الأقرب، ومرّة من النور الأول.

وأما النور المجرد الخامس فيقبل النور الفائض فما فوقه ستّة عشر مرّة: ثمان مرّات مما انعكس على الرابع، ومرّتا الثانى، وأربع مرّات الثالث، ومرّة من النور الأقرب، ومرّة من نور الأنوار بغير واسطة.

ولا تزال الأنوار الفائضة هكذا تتضاعف فى النزول، حتى تبلغ المبلغ الذى تعجز القوى البشرية عن الإحاطة به. فيحصل من كل من هذه الإشراقات على من كان أنوار مجردة عقلية على طبقات.

وهذه الأنوار المجردة المتضاعفة لما لم يحجب بعضها بعضا، والكل يشاهد نور الأنوار لعدم الحجاب بينها، أعنى البعدية، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار والأنوار المجردة.

والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع، على ما مرّ بيانه، وحينئذ

يحـصل من مـشـاهدة كل عـالم وإشـراق نوره على كل سـافل سـافل دون الواسطة، وبواسطة بعضها بعضا جملة عظيمة من النور المجردة القائمة بذاتها كالجملة الحـاصلة من إشراقات بعضـها على بعض فتتـضاعف الأنوار المجردة بالانعكاسات الإشراقية والمشاهدية.

قوله: واعلم أن الأشعة البرزخية.

أقول: يريد أن يبيّن أن الإشـراقات العقلية الواقـعة على الأنوار المجردة الحية تقتضى حصول أنوار مجـردة بخلاف ما إذا كانت الإشراقات على ما لا حيـاة له، فإنها وإن كانت مـوجودة فى نفس الأمر فـإنها لا تقتضى حـصول أنوار مجردة. وتقرير ذلك: أن الأشعة الجسمانية العرضية.

إذا وقعت على جـسم برزخى فإن النور يشـتد فيـه بحسب كـثرة تلك الأنوار الشعـاعية الواقعـة عليه وتعددها، فاجـتماع الأشعـة النورية فى محل واحد، كأشعة سرج واقعة على حائط مـجتمعة فيه لا يمكن تمايز أعداد تلك الأشعة بعضها عن بعض إلا بتمايز العلل التى للاشعة، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض.

فإن صنوبرة السراج بسبب الدخان الذى فـيها لا تكون شفافة، بل لون يستر ما ورائه، فلذلك يقع الظل عنها.

فـلا يصلى ضوء الصـنوبرة إلى خلفهـا إلى الحـائط، فيـشـتد الضـوء الشعاعى الواقع على الحائط بحسب كثرتها وعدم ستر بعض الأشعة وحجابها عن الوصول إلى ذلك الحائط وليس اشتداد الأشعة الواقعة على الحائط وغيره من الأجـسام كاشـتداد حـرارة الماء من مبـدأ واحد هى النار وحـدها أو عن مبدأين.

كالنـــار والشمس مثـــلا، ويبقى بعـــد زوال النار والشمس تـــلك الحرارة الشديدة فى الماء، وكذلك ليست الأشـــعة الواقعة على حائط مجتمـــعة فيه من عللها كالسرج، كأجزاء علة المعلول واحد.

كيف كان؟ فإن كل واحد من تلك السرج، وإن كان جزءا من العلة إلا أنه لا يعدم النور الشعاعى الذى على الحـــائط بعدم جزء بخلاف البيت المركب من أجزاء يعدم بعدم كل جزء من الأجزاء.

وإذا عرفت أن اشتـــداد الأشعة السرجـــية على حائط بسبب كـــثرة أعداد السُرُج، وانه ليس كالاشتـــدادين المذكورين، فقد يجتمع إشراقـــات كثيرة على محل واحد جسمانى لا حيـــاة فيه، فلا يكون له علم بالإشراقات ولا بزيادتها وتعـــددها، فلا يحـــصل منهـــا شىء من الأنوار المجردة بخـــلاف ما إذا كـــانت الإشراقات النورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا يغيب عن ذاته ولا عن ما يشرق عليه ولا عن ما يزداد من كل واحد من الأنوار.

فيحصل بذلك جملة من الأنوار القاهرة العقلية المرتبة بعضها عن بعض باعتـــبار آحاد الإشراقـــات التامة والأشعـــة الكاملة وباعتبار آحـــاد المشاهدات، وكلها مرتبة فى النزول العلىّ وهذه السلـــسلة من هذه الأنوار العقلية تُسمّى بـ "القواهر" والأصول الأعلين.

ثم يحصـــل من هذه الأصول المرتبة الـــنورية المجردة، باعتـــبار الجـــهات العقلية ومـــشاركاتها ومناسبـــاتها وتراكيب الجهات، جـــملة من الأنوار العقلية المجردة.

فإن حـــصول الأنوار الـــعقليـــة مفـــتقـــر إلى جهـــات عقليـــة ومشـــاركات

ومناسبـات بين تلك الجهات كمـا يشاركه جهـة الاستغناء مع الشـعاعات أو بمشاركة جهة الفقر معها؛ أو بمشاركة جهة المحبة معها.

وكمشاركة جهة الاستغناء مع الـفقر أو المحبة إلى غير ذلك من الجهات التركيـبية وكذا بمشـاركة أشعة تلك الأنوار بعـضها مع بعض؛ وكـذا بمشاركة المشاهدات بعـضهـا مع بعض أو المشاهدات مع الأشعـة أو بمشاركـات ذواتها الجوهرية.

وغيـر ذلك من الجهـات وتراكيبـها العـقلية التى لا يحـاط بها فى هذا العالم. فيحصل من كل جهة بانفرادها شىء وبمشاركة كل نور من الأنوار فى جهة من الجهات شىء.

وكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فـصاعدا، أى وكذا حكم كل جهـة مع مناسبات الـتى بينها ويحصل بمشـاركة أشـعة أنوار، لا سيّـما على الأشعة العقلية الضعيفة النازلة فى الجـميع غير الحاصل بالاعتبارات المذكورة. والثوابت وكرتها والصور الثوابت إنما حصلت باعتبار مشاركة أشعة بعضها مع أشعة بعض آخر مع اعتبار جهة الاسـتغناء والمحبة والقهر والعز والذل، وغير ذلك من المناسبات العجيبة التى بين الأشعة الكاملة الشديدة.

ويحـصل من باقى الأنوار الحـاصلة من الأشعـة الكثـيرة والمشـاهدات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات، جـميع الأجسام الفلكية وكواكبها وبسايط العنصريات ومركباتهـا وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام العلوية والسفلية.

فمبدأ كل منها نور جـوهرى مجرد عن المادة من تلك الأنوار المذكورة،

وهذه الأنوار تسمّى "أرباب الأصنام النوعية" و"طلسمات البسائط" و"المركبات العنصرية" وتسمّى أيضًا بـ "المثل الأفلاطونية".

وبحسب وقوع أرباب الطلسمات تحت أقسام الأنوار الحاصلة بالمحبة والقهر والاعتدال لمبادئها تختلف الأجرام الكوكبية وغيرها من الأجسام، فيوجد بعضها سعدية، وبعضها نحسية، وبعضها معتدلة.

وهذه الأنوار المجردة النوعية القاهرة أقدم من أشخاصها وطلسماتها تقدما بالعلية والذات والإمكان الأشرف يقتضى وجود هذه الأنوار المجردة النوعية.

وتقرير طريق الاحتجاج بالإمكان الأشرف أن عجايب التراتيب الواقعة فى عالم الأفلاك والكواكب والعناصر وعالم النفوس جهة كثيرة لا يقدر البشر على إحصائها والإحاطة بها.

وكلها معلولات لعالم الأنوار المجردة العقلية، وحينئذ يلزم أن تكون النسب الواقعة فى العالم العقلى النورى وترتيبها أجل وأشرف من النسب والترتيب الذى فى العالم الجسمانى، فيجب أن يكون قبلها.

ثم كيف يتصور أن تكون عجايب النسب والترتيبات ولطائفها فى العالم الجسمانى أكثر مما فى العالم العقلى النورى، وهى معلولات وأمثلة وظلال لتلك ورسوم منها؟ فالحق أن عالم الأنوار المجردة هى العلل التامة لعالم الأجرام ونسبه وترتيبه.

فهى الحقائق الأصلية وما فى عالم الأجرام من الأفلاك والعناصر فروع لها ورشح منها وظلالها وأصنامها وجميع أرباب الشرائع والكاملين من المتألهين يدّعون المشاهدة فيها.

قوله: والأنوار ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات.

أقـول: هذا وجـه ثان يدل على وجـود هذه الأنوار المجردة المثـاليـة. وتقـريره: إنّا إذا تأملنا الأنواع الموجودة فى العـالم السفلـى لم نجدها واقـعة بالاتفاق.

إذ الاتفـاق لا يكون دائمـا ولا اكـثـريا وهـذه الأنواع الموجـودة عندنا محفوظة لا تتغير أبدًا، فإنه لا يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس والحمار والأسد وغيرها من أنواع الحيوانات أنواع أخرى غيرها.

وكذا لا يحـصل من النخل غيـر النخل ومن الكرم والخـوخ والأجاص والبر وغيرها من أنواع النبات أنواع أخرى غـيره. والأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تتبنى على الاتفاقات الصرفة.

وإذا لم يخـرج أن تكون الأنواع الجـسـمـانيـة التى عندنا عن مـجـرد الاتفـاقات، فليس أيضًـا وجودها عن مـجرد تصـور نفوس علويـة محـركة للأجرام الفلكية وغايات لها على ما يراه بعض الناس.

فإن على تقدير صحة ذلك يلزم أن تكون تصوراتها حاصلة لها من علل فوقها من الأنوار المجردة العقلية.

وأما ما ذكره المشاءون أن للأنوار المجردة عناية بالموجودات، وهو تعقلها الوجود على ما هو عليه.

وهذا التـعقل والتـصور علة لوجـود الموجودات، فـسيـأتى إبطال تلك العناية التى يذكرونها.

وأما انتقاش الصور النوعية فى الذوات المجردة النورية القاهرة المطابقة لما

تحتها من الصور، فليس ذلك بصحيح. فإن انتقاشها بالصور لا بد له من علة وليس علتها ما هو تحتها فى المرتبة.

فإنها لا تنفعل عما تحتها فإن العالى لا ينفعل عن السافل وليست الصور العارضة فى بعض الأنوار المجردة حاصلة عن صور عارضة فى بعض آخر من تلك الأنوار، وإلا لزم أن ينتهى التكثر فى العلية والصعود إلى أن تكون تلك الصور فى ذات نور الأنوار، فيتكثر، تعالى عن ذلك.

ولأن الألوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاوس ليس الأمر فيها كما ذكره المشاءون، أن علة ذلك الاختلاف اختلاف الأمزجة الريشة فإنه لا برهان دالّ على ذلك ولا يقدرون على تعيين أسباب تلك الألوان. فالحكم بمثل هذه الأحكام من غير مراعات قانون مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ للأنواع يفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح.

بل لا بدّ وأن يكون نوعها الحقيقى قائما بذاته فى عالم نور المحض ومجرد عن المادة ثابتا لا يتغير ولا يتبدل، وهى المدبرة لهذه الأنواع ومغنية وحافظة لها.

قوله: ولا يتصور أن توجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معا.

أقول: لما ظهر أن هذه الأنواع الجسمانية الثابتة عللها الأنوار المجردة القاهرة وكان بين هذه الأنواع الجسمانية تكافؤ من وجوه كثيرة، فإن الأفلاك التى فوق فلك الشمس أشرف من فلك الشمس، والشمس نفسها أشرف من سائر الكواكب.

وكذا باقى الأفلاك والكواكب والأنواع العنصرية لا يوجد فيها ما هو

أشرف من باقى الأنواع من جميع الوجوه، بل كل واحد منها أشرف من الآخر من وجه وأخس من وجه آخر، فيلزم أن يكون بين عللها، أعنى الأنوار المجردة العقلية، أيضًا تكافؤ من وجوه، فيوازى تكافؤ معلولاته.

ويريد بالتكافؤ أن يكون عدة من الأنوار المجردة لا يكون بعضها علة لبعض بل تكون معلولة لغيرها ولا يمكن أن تكون الأنوار القاهرة العقلية المتكافئة صادرة دفعة واحدة عن نور الأنوار تعالى، فإنه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه دون واسطة، بل لا بدّ من وجود أنوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى يبلغ فى النزول المترتب مبلغا كثيرا بحيث يكون كل عال فى مرتبة العلية علة لما هو دونه فى مرتبة المعلولية.

فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها أصنام متكافئة فإن الأنوار الحاصلة عنها الأصنام النوعية المتكافئة حاصلة من الأنوار المجردة العقلية الطولية الأعلين.

فيجب أن تكون أرباب الأصنام المتكافية إنما تتكثر لمناسبات أشعة عقلية فى الأنوار القاهرة الأعلين.

وإذا أمكن أن يوجد فضيلة وشرف فى أرباب الطلسمات النوعية النورية ونقص فى نقصها وخسّة بسبب كمال الأشعة الفائضة عن الأعلين الموجبة لها ونقصها.

فيقع مثل ذلك فى الأصنام النوعية وحينئذ يكون نوع متسلطا على نوع آخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه.

كالإنسان على الأسد من وجه والأسد على الإنسان من وجه آخر، وكذا حكم جميع الأنواع الجسمية.

ثم لو كانت الترتيبات الحجمية فى الأجرام الفلكية صادرة عن الأنوار المترتبة الطولية الأعلين لوجب أن يكون المريخ الذى فلكه فوق فلك الشمس أشرف من الشمس مطلقا وأفضل.

وكذلك من الزهرة وجميع ما تحته، وليس الأمر كذلك؛ بل بينها تكافؤ من وجوه، فبعضها يكون كوكبا، وبعضها أعظم فلكا، وبعضها أشد نورية، وبعضها أنقص.

وهى معلولات الأنوار العقلية التى هى بين أرباب الأصنام تكافؤ من وجوه: فإن آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها من الآثار والأحوال لا تكون مبنية على الأمور الاتفاقية المحضة التى لا تقع دائما ولا أكثرية.

بل يجب أن يبتنى على مراتب العلل العقلية المستمرة الوجود. فالحق أن الأنوار المجردة العقلية تنقسم إلى قسمين وطبقتين:

القسم الأول، الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى، وهى الأنوار المجردة عن المواد بالكلية الفائضة عن بعضها بعضا على الترتيب ولا يحصل من هذه شىء من الأجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة الظلمانية.

ثم لو حصل من بعضها برزخ جسمانى لحصل من كل واحد جسم وتترتب الأجسام كترتب عللها لكن الأجسام بينها تكافؤ، كما عرفت، لا ترتيب.

والقسم الثانى، الطبقة العرضية المتكافئة غير المترتبة فى النزول، وهى أرباب الأصنام النوعية، وهى قسمان:

أحدهما يحصل من جهة المشاهدات.

وثانيهما يحصل من جهة الإشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية.

ولما كانت الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات أشرف من الحاصلة من الإشراقات وكان العالم المثالى أشرف من العالم الحسى وجب صدور عالم المثال من تلك الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات، والعالم الحسى عما يحصل من جهة الإشراقات.

فالأشرف علة للأشرف والأخس علة للأخس، على ما فى كل واحد من التكافؤ، فإن الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها. فكل ذلك يوجد مثله فى عالم المثال.

ولا بد وإن يكون فى كل قسم من أرباب الأصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والإشراق نور عقلى هو أعظم الأنوار العقلية نورا وعشقا، وهو علة للفلك الأعلى الذى فى العالم المثالى والحسى.

فكما أن الفلك الأعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شىء مما تحته ولا يدانيه، بل هو أكمل الأجسام وقاهرها.

فكذا يكون حكم علة العقلية بالنسبة إلى الأنوار العقلية التى فى الطبقة الثانية العرضية.

وكل واحد من الأنوار القاهرة أرباب الأصنام يحصل منه فى ظلمة البرزخى المستعد لقبول النفس الناطقة المجردة نفس مجردة مدبرة متصرفة فيه غير منطبعة مع هياتها النورية باعتبار جهة عالية نورية.

ويحصل ظلمة البرزخى منه أيضًا وهيأتها الظلمانية باعتبار جهة فقرية

نازلة، وإنما اقتضت النفوس على بعض البرازخ لاستعداده لذلك وكونه قابلا للتصرف نور نفسى مدبر له.

والأنوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال، فإن الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن فيه الاتصال، وذلك من خواص الأجسام.

قوله: والأعلون يظهر جهات فقرهم.

أقول: يريد أن الطبقة الطولية، وهم الأنوار المجردة الأعلون، لكونهم من الممكنات، لا يخلون عن كثرة جهات جهة نورية وهى جهة الاستغناء تقتضى الأنوار المجردة والأنوار العارضة وجهة ظلمانية وهى جهة الفقر.

ويعبّر عنها المشاءون بجهة الوجوب والإمكان وتعقلهما ويعبر عنهما صاحب الإشراق تارة بجهة الاستغناء والفقر؛ وتارة بالجهة النورية والجهة الظلمانية.

وإذا لم يكن بدّ من وجود جهة نورية فى الأنوار المجردة الأعلين، وهى استغناؤها بنور الأنوار وهى الجهة التى صدر عنها الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية.

فلا بدّ من وجود جهة أخرى ظلمانية فقرية فيهم تكون علة لوجود البرازخ الظلمانية وهيئاتها الظلمانية، وإلا لم يتصور وجود الأجسام وهيئاتها.

فذكر أن جهات فقر الأعلين تظهر فى البرزخ المشترك الذى هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة الجهة، فإنه على رأى صاحب الكتاب منع أن تكون الثوابت صادرة من العقل إلا إذ لا تفى جهات الاقتضاء بالكواكب الثابتة.

ولا يجوز أن يصدر عن أحد من العوالى لعدم الجهات الكثيرة اللائقة بالثوابت لا سيّما على رأى من يجعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان ولا يجوز صدوره من أحد من السوافل.

إذ معلول الأشرف أفضل من معلول الأخس، فكيف يجوز أن يكون هذا البرزخ المعلول لبعض الشواغل أكبر من برازخ العوالى وفوقها وكواكبه أكثر من كواكبها؟

وهى معلولات للعوالى، فلا بدّ وأن تظهر جهة فقر العوالى فى برزخ واحد مشترك بين جميع الأنوار العالية دون برزخ آخر.

وكذلك تظهر جهة فقر الأعلين فى أرباب الطلسمات النوعية بجهة فقرية يقتضى نوريتها.

إذ لا بد لجهة الفقر السارية إلى أرباب الأنواع من تأثير ووجود جهة الفقر فى الأنوار المجردة العرضية السافلة أكثر من وجودها فى الأنوار المجردة الطولية الأعلين لنزولها فى المرتبة ونقصان نوريتها فإن كثرة انعكاس الأنوار يقتضى قلة نوريتها والنهاية فى المترتبات واجبة لما عرفت.

فلا يلزم من كل نور قاهر عقلى نور آخر إلى غير النهاية؛ وكذلك لا يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من الأنوار والظلمات ولا عن كل شعاع شعاع آخر من غير وقوف لانتهاء النقص فى النزول فى جواهر الأنوار النازلة وجهاتها إلى ما لا يقتضى وجود شىء أصلاً.

كما ينتهى الشعاع الحسى بالانعكاسات الكثيرة من بيت إلى آخر إلى حد لا يبقى له اثر فى الإضاءة؛ وإن كان لزوم الكثرة لا بد وأن يكون عن كثرة، ولزوم النور القاهر عن نور قاهر.

فلا يلزم أن يكون عن كل كثرة كثرة فإن الموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الفيض إلى غير النهاية، وهو محال.

واعلم أن الأفلاك لما كانت متحركة حركة دورية بالإرادة فلها حيات وإدراك. ولا يجوز أن تكون النفوس المدبرة ولأجرامها والمتصرفة فيها علة لأجرامها، فإن النفوس الفلكية تستكمل بأبدانها ولا تستكمل العلة النورية بالجوهر الفلكى المظلم. ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لأجرامها، ومن شأن العلة أن تقهر المعلول.

فكيف قهرت البرازخ الفلكية تلك النفوس المدبرة التى هى عللها بالعلاقة البدنية؟

فإن النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة البدنية. فالمدبرات الفلكية وإن كانت أنوار مجردة، فعللها كلها هى الأنوار المجردة أرباب الأنوار المجردة أرباب الأنواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للأفلاك يسمّى بـ "النور الأسهفبذ"

وإنما سمّاه بـ "الأسهفبذ" لأن معناه باللسان الفهلوى "متقدم الجيش ورأسه"؛ والنفس الناطقة فلك البدن وما فيه من القوى، فلذلك كان أسهفبذ البدن بما فيه.

قوله: وهذا يرشدك إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروريا جهات قهر ومحبة.

أقول: لما بيّن أن الأنوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استغناء

وفقر، يعبّـر عنهما بالجهة النورية والظلمانيـة، وعرفت أن نور الأنوار قاهر لما دونه وهى عاشقة ومشتاقة إليه.

وهكذا كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق إليه.

فإذا كان من لدن الأول نور الأنوار وجب وجـود جهات قهر ومـحبة، فالقـهر منه والمحبـة من معلوله وكانت الأنـوار المجردة القاهرة تشـتمل على جهات ظلمانية فقرية وجهة استغناء واستنارة.

فإذا تركبت الأقسام بحسب الجهات فى المعلولات، فحينئذ يصير بعض الأنوار الغالب عـليه القهـر وبعضهـا الغالب عليـه المحبة، وبـعض الغواسق البرزخية فـيه القهر من المستنيرات الكوكبـية، كالشمس والقمر، وبعضـها فيه المحبة أيضًا من المستنيرات الكوكبية.

وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر، وهى الأثيريات الفلكية وهى المباينـة عن الفساد والخرق والتمزق المـؤثرة فى الأجرام العنصرية وغواسق برزخية الغالب عليها المحبة والذل.

وهى العنصريات الطبـيعيـة لتلك الأجرام الفلكية القـاهرة لها الغاسـقة لأنوار الكواكب واضوائهـا الشريفة، القبـيحة عند احتجـابها عن تلك الأنوار الفلكية.

ولما كانت النار مكانها الطبيعى مجاورة الفلك لزمها أيضًا، فهو على ما تحتها وسيأتى تتمة هذا البحث.

قال الشيخ:

واعلم أن لكل علة نورية بالنسـبة إلى المعـلول محبـة وقهـر، والمعلول

بالنسبة إليه محبة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالى واقعا على أزواج، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

أقول: أول نسبة وقعت فى الوجود نسبة الجوهر العقلى، وهو النور الأقرب إلى نور الأنوار واجب الوجود لذاته، وهى أصل جميع النسب وأمها وأفضلها. وذلك أن النور الأقرب عاشق لنور الأنوار، وهو تعالى يقهره قهرا يعجزه عن اكتناهه والإحاطة به.

فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة النور الأقرب وقهر من جهة نور الأنوار؛ وطرف القهر أشرف من جهة المحبة. ثم سرت هذه النسبة فى جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهر.

وللمعلول بالنسبة إلى علته محبة يلزمها ذل، وكذلك أن زوجت الأقسام وصار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالى واقعا على أزواج، كما جاء فى التنزيل: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور. فانقسمت الجواهر إلى: أجسام وغير أجسام. وغير الجسم، وهو النور المجرد، قاهر له ومعشوقه واحد الطرفين أشرف من الآخر.

---

(١) سورة الذاريات - الآية ٤٩.

وكذلك انقسم النور المجرد إلى قسمين: عال قاهر ونازل فى الرتبة، مقهور منفعل.

والأجسام انقسمت إلى: أثيرية فاعلة، وعنصرية منفعلة. والأثيرى انقسم إلى: السعد، والنحس، والنيرين اللذين أحدهما مثال العقل وهو الشمس، والآخر مثال النفس، وهو القمر.

وكذلك انقسمت الأجسام إلى: العلوى، والسفلى، والمتيامن، والمتياسر، والشرق، والغرب، والذكر، والأنثى ازدوج طرف كامل مع طرف ناقص، كل ذلك تأسيا بتلك النسبة الأولى العقلية.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب]

ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف، فيكون ظلا لترتيب عقلى.

ومن الترتيبات، بل ومن الكواكب فى الثوابت، ما لا يحيط البشر به علما وعجايب عالم الاثير ونسب الأفلاك وحصرها فى عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء الثوابت عجايب أخرى وكذا فى فلك الثوابت ولا يدركها.

واعلم أنه لا ميّت فى عالم الأثير. وسلطان الأنوار المدبرة العلوية وقوتها تصل إلى الأفلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى والكواكب كالعضو الرئيس المطلق.

و"هُورَخش" الذى طلسم "شهرير" نور شـديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الإشراق.

ومـا ازداد على الكواكب بمجـرد المقدار والقـرب بل بالشـدة، فإن مـا يتراءى من الثوابت بالليل وباقى السـيارات مقدار مجموعهـا أكثر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

أقول: كل أثر فى المعلول فإنه لا محـالة من آثار العلة. والأجسام كلها مع هيئاتها معلولات للأنوار المجردة وأثر من آثارها.

فالكـواكب الثابتة وتـرتيباتهـا فى فلكها لمـا لم يكن واقعا فـى الوجود جزافـا، فيكون بالضـرورة ظلا لأنوار مجردة وترتيب عـقلى ومن الترتيـبات الخفية الواقعة فى الوجود.

وأكثر الكواكب الثابتة مما لم يمكن الإحاطة بها فى هذا العالم، وكذلك عجايـب لعالم الأثيرى ونسب الأفلاك بعـضها إلى بعض وحصـرها فى عدد على سبيل الجزم، أمر صعب لا يمكن أن يبرهن عليه.

ولا مانع أن يكون وراء فلك الثـوابت من العجائب الفلـكية وكواكبـها شيء كثـير لا يتـمكن البصـر من إدراكه. وكذا فى نفس فلـك الثوابت وإذا عجزت القوى البشرية عن الإحاطة بحقائق الأجرام وترتيبها فالأولى أن تعجز عما لا يدركه الحس.

ولما كـان العالم الأثيـرى كله حىّ لا ميّت فـيه وكل فلك مـن الأفلاك الجزئيـة له حركة تخالف حـركة الفلك آخر، فله نفس ناطقـة مدبرة وسلطان الأنوار المدبرة العلوية وقـوتها إنما تـصل إلى الأجرام الفلكيـة بتوسط مـا هو

مركوز فيها من الكواكب النيرة التى منها تنبعث القوى البدنية، فهى كالأعضاء الرئيسية المطلقة، فكل كوكب فى فلك نسبته إليه كنسبة القلب إلى البدن.

ولما كانت الشمس المركوزة فى الفلك الرابع أعظم الكواكب وأشرفها وأجلها وأكبرها وأشدها نورا وضياء وهى فى وسط العالم تعطى جميع الأجسام الأنوار ولا يأخذ منها شيئا وتضىء جميع طبقات الأفلاك وفسحاتها وبنورها تتم الامتزاجات العنصرية.

وتتكون المواليد الثلاثة، وهى المسمّى "هورخش" بالفهلوية، وهو طلسم "شهرير"، وهو نور عقلى من أجل أرباب الأصنام. فلهذه الفضائل والكمالات الموجودة فى هذا النيّر الأعظم استحق أن يكون ملك العالم الجسمانى وسلطانها ورئيسها واجب تعظيمه فى سنة الإشراق من الحكماء المشرقيين وأرباب المكاشفات العقلية.

فإنه سرّ الله الأعظم ومثله الأكرم كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، ومن عجايب أسراره وشدة نوريته وضوئه أنه ما ازداد على جميع الكواكب بمجرد المقدار والقرب، بل شدة النورية العظيمة.

فإن ما يتراءى فى الليل من الكواكب السيارة الثابتة مقدار مجموعها أكبر من الشمس بما لا يتقايس، ومع ذلك فإنه يفعل النهار ولا تفعله، ويسخن العالم ويفيض عليه من أنواره العجيبة وأشعته الغريبة.

التى منها أسرار نور الأنوار ما يتم به الكون، وتحصل بذلك الاستعدادات المختلفة المقتضية لإفاضة النفوس الناطقة والأعراض جل من أبدعه وصوّره ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[2].

---

(١) سورة الروم - الآية ٢٧.

(٢) سورة المؤمنون - الآية ١٤.

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق]

لما تبيّن أن الإبصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له فـ ﴿ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ ﴾(١) إذ لا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، إذ النور فياض لذاته.

والمشاءون وأتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة.

وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم: أن علم ثم لزم من العلم شيء، فيتقدم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها. وكما أن معلوله غير ذاته.

فالعلم بمعلوله غير العلم بذاته. وأما ما يقال "إن علمه بلازمه منطو فى علمه بذاته" كلام لا طائل تحته، فإن علمه سلبى عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى، وعدم الغيبة أيضا سلبى.

فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور، إذا الشيء لا يحصر عند ذاته، فإن الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا فى شيئين، بل أعم.

(١) سورة سبأ - الآية ٣.

فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب؟ ثم الضاحكية شىء غير الإنسانية، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية. والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى الإنسانية.

فإنها ما دلّت مطابقة أو تضمنا عليها، بل دلالة خارجية. فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. وأما ما ضربوا من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما لجوابها لا ينفع.

فإن ما يجده الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة.

وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن للقوة مراتب، ولا يكون عالما بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد.

وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم إذا كان جيم غير باء، فسلب ما كيف يكون علما بهما وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟

وإن كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

فإذن الحق فى العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية.

وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبى، والذى يدل على أن هذا القدر كاف، هو أن الإبصار إنما كان لمجرد إضافة ظهور الشىء للبصر مع عدم الحجاب.

فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له.

وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثرا فى ذاته. وأما العناية، فلا حاصل لها.

وأما النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى.

وهذه العناية كما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات، وهى فى نفسها غير صحيحة.

وإذا بطلت، تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ.

واعلم أنه إذا كان فى سطح ما سواد وبياض، يتراءى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا.

ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره.

فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، فهو أولى بالتأثير فى كل ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

أقول: قد مرّ فيما سلف بطلان رأى من يقول أن الإبصار إنما هو بانطباع صورة المبصر فى الرطوبة الجليدية وتأديها إلى ملتقى العصبتين المجوفتين على ما يراه المعلم الأول وأتباعه.

وأبطلنا أيضًا رأى من يقول أن الإبصار بخروج شعاع من البصر يلاقى المبصرات، ولا هو أيضًا بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج عن البصر على ما عرفت تفصيله.

فالحق أن الإبصار إنما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة مرائية وعند ما يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة، وحاصل الإبصار يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر لا غير.

وقد عرفت أيضًا أن النفس الناطقة تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال لذاتها فى ذاتها بل لظهور ذاتها لذاتها وعدم الحجاب بينها وبين ذاتها.

وإذا كان الأمر كذلك، فنور الأنوار واجب الوجود لذاته لما كان نورا محضا مجردا عن المادة كان ظاهرا فى ذاته وكان أيضًا ظاهرا ذاته لذاته، اذ الظهور المحض لا يمكن احتجابه عن ذاته.

وكذلك جميع الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى، فيدركها بالحضور الإشراقى وهو أشرف انحاء الإدراك، فإنه لا يتصور احتجاب شيء عن الظهور المحض ولا يجوز أن يكون إدراكه للموجودات بحصول صورها فى ذاته، فيتكثر ذاته المقدسة ويكون فاعلا وقابلا لها.

وجهة الفعل غير جهة القبول، فتكثر جهاته فلا يكون واحدا حقيقيا؛ وإذا كان مدركا لجميع الأشياء بالحضور والإحاطة الإشراقية التى هى أشد وأقوى من كل إدراك لا بصورة ومثال فـ ﴿**لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ**﴾[1]، فإنه لا يحجبه شيء عن شيء.

(١) سورة سبأ - الآية ٣.

قوله: فعلمه وبصره واحد.

أقول: لا يجوز أن يكون فى ذات نور الأنوار صـفة حقيقيـة متقررة فى ذاته، كالحياة والعلم والقدرة وما يجرى مجراها.

إذ لا يجوز أن تكـون واجبة فـإنه لا واجبـان فى الوجود ولان الصـفة تفتقر إلى محل والمفتـقر إلى غيره ممكن لذاته، وكل ممكن يحتاج إلى علة أن كانت ذاته فيكون قابلا وفاعلا.

وجهة الفعل غير جهة القبول.

فالجهتان أن كانتا من مقومـاته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة أو من عوارضه اللازمة وكان علتها نفس الذات كان فاعلا وقابلا وغيرها كان غيره مؤثرا فيه تعالى، وهو محال.

فلا بدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين فى الذات.

وإن كانت الصفة الممكنة غير ذاته الواجبة أو كانت الجهتان خارجتين من العوارض المـفارقة، فـيكون الغيـر مؤثرا فى ذاته تعـالى، وهو محـال. فنور الأنوار الذى هو نفس الظهـور المحض علمـه وبصـره وقدرتـه وحيـاته شىء واحد، وهو النورية الصرفة. فنوريته قدرته.

فإن النور من شـأنه أن يكون فائضا لذاته وظاهرا لذاته. فـالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته.

قوله: والمشاءون وأتباعهم.

أقول: لما رأى المشـاءون أن العلم عبـارة عن حصول صـورة المعلوم فى العالم حكمـوا بأن علم الواجب لذاته لا يجوز أن يزيد على ذاته لئـلا تتكثر ذاته المقدسة بالتقرير الذى مرّ.

فقالوا: إن علمه تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وأن وجود الأشياء هو عبارة عن علمه لها.

وأبطل الشيخ فى هذا الكتاب هذا الرأى، بأن الواجب لذاته إذا علم ذاته وكان علمه بذاته هو وجود الأشياء. فإن علم ثم لزم من ذلك العلم الأشياء.

فيلزم تقدم العلم على الأشياء، وعلى عدم الغيبة عنها لأن عدم الغيبة عن الأشياء إنما يكون بعد تحققها ووجودها.

فإذا تقدم العلم على الأشياء، فلا بدّ وإن يتقدم على عدم الغيبة عنها. فكما أن معلول الواجب لذاته مغاير لذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته وإن لم يتقدم العلم بذاته؛ على وجود الأشياء لم يكن العلم بالذات هو وجود الأشياء ولا معلولة له.

وأما ما قيل: أن علمه بلازمه، أعنى الأشياء، ينطوى فى علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور فى ذاته فإن علمه بذاته إذا كان هو ذاته فعلمه بلوازمه هو ذاته أيضًا، وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بلوازمه علة لوجودها.

وتحقيق هذه الانطباع أنه تعالى إذا علم أنه هو الموجود المحض وهو أصل وجود الموجودات على ترتيبها، فيعلم أن ذاته مبدأ لها فينطوى علمه بها فى علمه بذاته إذ ذاته لا تغيب عن ذاته بل هى ظاهرة.

وكل إنسان إذا علم ذاته فيعلمها حية عالمة قادرة مريدة، وإلا فلا يعلمها على ما هى عليه، وحينئذ يلزم أن يكون العلم بالمعلولات، أعنى الموجودات، ينطوى تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة فى علمه وذاته.

وهذا كلام فاسد، فإن علمه بذاته عند هذا القائل عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم الغيبة عنها لا غير وهما سلبيان.

فكيف ينطوى العلم بالأشياء الكثيرة المحتاجة إلى إضافات متعددة فى السلب الذى لا يلزمه إضافة واحدة؟

فإن التجرد عن المادة سلبى معناه أنه غير مادى؛ وعدم الغيبة أيضًا سلبى ولا يجوز أن يعنى بعدم الغيبة عن الذات الحضور، فإن الشىء لا يمكن أن يحضر عند ذاته، فإن الحاضر لا بد وإن يكون مغايرا لمن عنده الحضور، فالحضور إنما يقال فى شيئين فصاعدا.

فكيف ينطوى العلم بالغير فى السلب الصرف؟ ثم الضاحكية غير الإنسانية اللازمة لها ولا محالة أن العلم باللازم غير العلم بالملزم وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطويا فى العلم بالإنسانية الغير دالة عليها بالمطابقة والتضمن بل بالالتزام، وهى دلالة خارجية، فالعلم بكل واحد منهما يحتاج إلى صورة غير الصورة الأخرى.

فالواجب لذاته لا بد وأن يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد من لوازمه الكثيرة التابعة لذاته فعلمه بها أيضًا تبعا لعلمه بذاته، فيلزم من هذا تكثر الذات، وهو محال.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: "فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى دون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة".

يعنى أن العلم بأحد المتلازمين الذى يدل كل واحد منهما على الآخر بالالتزام يفتقر فى العلم بالآخر إلى صورة أخرى اللازم الآخر.

حتى يعلمه بالفعل وذلك إنما يكون عند الانتقال إلى اللازم الآخر بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته فى النفس بالفعل وقبل ذلك كان العلم له بالقوة القريبة من الفعل. وأما ما ذكروه من الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل، وبين العلم الإجمالى الذى هو علم بالقوة بها.

وبين العلم بتلك المسائل إذا ذكرنا الإنسان فوجد من نفسه علما باجوبتها قبل الخوض فى الجواب، فباطل لا ينفعهم.

فإن الذى يجد الإنسان فى نفسه من الجواب عند عرض المسائل إنما هو علم بالقوة، إذ يجد من نفسه ملكة وقدرة لجواب تلك المسائل المذكورة والقوة التى قبل المسائل على الجواب.

وإن كانت قوة، فالقوة التى بعد السؤال على أجوبة المسائل أقرب من المتقدمة على السؤال. فإن لوجود الشيء مراتب بحسب القرب والبعد من الشيء الذى له بالقوة.

فالإنسان الذى يطلب منه الجواب غير عالم بجواب كل مسألة على التفصيل، إلا إذا حصل عنده صورة كل واحدة منها على الخصوص مفصلا.

وعرفت أن الواجب لذاته يمتنع حلول الصور فيه، فلا يكون علمه بالموجودات بهذا الطريق المحيل.

قوله: ثم إذا "ج" غير "ب".

أقول: يعنى إذا كانت ذاته تعالى غير لوازمه والإدراك عندهم عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة، وذلك سلبى، فسلب ما كيف يكون علما بالذات الواجبة ولوازمها المسمّى عندهم "عناية".

فإن العناية على رأيهم هو علم الواجب لذاته بكيـفية ما يجب أن يكون عليه من النظام.

وأما إذا كان علم الواجب لذاته بالأشياء الموجـودة حاصلا من الأشياء، فـتبطل حـينئذ العنـاية التى هى عبـارة عندهم عن علمـه بذاته الذى هو علة وجود الأشياء كلها.

ومسـتلزم للعلم بكيـفيـة ما يجب أن يكون عليـه الكل من النظام وإذا بطلت العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

فالحق فى مسـألة العلم هو ما ذهب إليه صاحـب "حكمة الإشراق"، وهو مـذهب أهل الذوق والكشف من الحكمـاء المتألهـين أن علم نور الأنوار الواجب لذاته، هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته.

فإنه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالأشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقى إما بأنفسها، كأعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثـابتة فى بعض الأجسـام كالفلكيات؛ وأما الأشـياء التى تكون ظاهرة حاضرة له تعالى لا بأنفسها بل بمتعلقاتها التى هى مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية الفلكية.

فإن الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة صورها فى النفوس المدبرة للأجرام الفلكية حـاضرة وظاهرة له، فإن الإحاطـة الإشراقية الظهـورية لما كانت على حامل تلك الصورة، فيكون أيضًا له على تلك الصورة.

وكذا إن كـان فى المبـادئ العقليـة صورة فـتكون ظاهرة وحاضـرة له، فالإحاطة الظهورية الإشراقية عامـة له وللمبادئ العقلية، فرجع حاصل علمه

إلى ظهور ذاته لذاته أو ظهور الأشياء له كـيف كان والظهور إضافة؟ لأنها لا تكون إلا بين شيئين أو أكثر.

وأما عدم الحجاب الموجب للإبصار فـهو سلبي لا يفتقر إليه في الإدراك الإلهي، فإنه لا يحجبـه شيء عن شيء والذي يدل على أن الإضافة الظهورية كافية في علم الواجب لذاته بذاته وبالأشيـاء أن الإبصار إنما كان لمجرد إضافة ظهور الشيء المبصر مع عدم الحجاب لا غير.

فيكون إضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له ولا يحجبه شيء، فلا يفتقر إلى أن يقال أن إدراكه هو ظهور ذاته لذاته، والأشياء مع عدم الحجاب.

وأما تعـدد الإضافات المحضـة العقلية التي له إلـى الأشياء الكثيـرة فلا يقـتضي تكثـرا في ذاته تعالى، فـإنه إذا علم بالظهـور الإشراقي صـورة زيد الموجود كان له إضافة مبدأيته إليه.

فإذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الإضافـة المبدئية التي له إليه ولا يلزم من بطلانها تغييره في نفـسه، فإن تغيير الإضافات المحضـة لا يلزم منها تغيير المضاف إليه.

فإن بانتقال ما عـلى يميننا إلى يسارنا تتغير إضافتنا إليـه دون تغيير ذاتنا في نفسها.

وأما العناية التي ذكرها المشاءون فـعرفت بالبحث الشافي والنظر الوافي أنه لا حاصل لها.

وأمـا النظام العجـيب الموجود في العـالم فلم يحـصل من العناية كمـا ذكره، بل هو لازم من عجيب الترتيب المـوجود في المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها وأنوارها المنعكسة من بعضها إلى بعض، كما عرفت تفصيله.

وهذه العناية التى مرّ فسادها وأنها علة للوجود ونظامه كان قدماء المشائين يبطلون بها مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التى هى علة الوجود والنظام الجسمانى، وهى فى نفسها فاسدة.

فالحق أن ترتيب البرازخ ونظامها إنما هو عن تراتيب الأنوار المجردة المحضة وإشراقاتها العقلية المندرجة بالمرتبة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ.

فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة لجسم.

قوله: واعلم أنه إذا كان فى سطح ما سواد وبياض.

أقول: إذا كان فى سطح بياض وسواد، وهو مقابلة البصر، فإن البياض يرى إلينا أقرب من السواد لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب.

والسواد يرى أبعد لأنه أشبه بالخفى الأشبه بالبعيد، فالبياض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة، إذ على البياض يلوح سائر الألوان.

كما أن فى النور يرى سائر المرئيات، ولا يظهر على السواد شىء أصلاً.

والنور والظلمة يسريان فى الأجسام المشفة، كسريان الروح فى الجسد، وينسلان منها دون زمان.

وأما عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة، فكلما كان النور المجرد أعلى فى مراتب العلل كان أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره وقوة إشراقه.

فالواجب لذاته نور الأنوار أبعد الأشياء عنا من جهة علوّ رتبته وأقرب

الأشياء إلينا من جـهة شدة ظهوره وقوة نوريته والوسـايط، وإن كانت أقرب إلينا من جهة العلية والتوسط إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور.

وأقرب الموجودات إلينا نور الأنوار وشمس الشموس، إذ لا أظهر وأنور واجل منه، فهو لا محالة أولى بالتأثير فى كل ذات وفى كمالها وما عداه وإن كان له تأثير ما.

فمنه استفاد ذلك فـهو القاهر لجـميع الموجودات والغـالب عليها فـهو واهب ذواتها معطى كمالاتهـا لا إله الا هو إليه المصير. والنور هو مغناطيس القرب.

فإن العـقل والنفس كلما كانت أشد نورا كـانت أقرب من نور الأنوار، واعتبر ذلك بالنور المحسوس.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سنّة الإشراق]

ومن القواعـد الإشراقـية أن الممكن الأخس إذا وجد، فـيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد.

فإن نور الأنوار إذا اقـتضى الأخس الظلمانى بجـهته الوحـدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف.

فإذا فُرض موجودا، يستدعى جهـة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار، وهو محال. والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها.

والنور القاهر، أعنى المجرد بالكلية، أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولا.

فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبرات ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه، وهى خارجة عن عالم الاتفاقات.

فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

ثم عجايب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها.

وأتباع المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب فى البرازخ وحصروا العقول فى عشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبا.

والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس هذا بصحيح.

فإن العقل الصريح يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجايب النسب واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات، بل هذه ظل لها.

الأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة.

ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد إلا اعتراف بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا.

وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس، كلهم يروون هذا الرأى.

وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها فى عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا وإذا

اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه فى أرصادهم الروحانية؟

وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين فى إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها، وكان مصرا على ذلك ﴿لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾(1).

ومن يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المينوية ينابيع الخرّه والرأى التى عنها أخبر زرادشت.

ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم كانوا متفقين على هذا، حتى أن الماء كان عندهم صاحب صنم من الملكوت وسمّوه "خرداد"، وما للأشجار سمّوه "مرداد" وما للنار سموه "ارديبهشت"، وهى الأنوار التى أشار إليها أنباذقلس وغيره.

ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولى الأيدى والأبصار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين.

فكيف يجوزون أن يكون شىء ليس متعلقا بالمادة ويكون فى المادة؟ ثم يكون شىء واحد بعينه فى مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى؟

ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنسانى مثلا إنما أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبا له، فإنهم أشد الناس مبالغة فى أن العالى لا يحصل لأجل السافل.

---

(1) سورة يوسف - الآية ٢٤.

فإنه لو كان كذا مـذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثـال آخر إلى غير النهاية.

ولا تظن بانهم يحكمون بأنهـا مركبة حتى يقـال أنه يلزم أن ينحل وقتا ما، بل هى ذوات بسيطة نورية، وإن لم يتصور أصنامها إلا مركبة.

وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه.

فإن المشائين سلموا أن الإنسانية فى الذهن مطابقة للكثيرين، وهى مثال ما فى الأعيان مع أنها مجردة وما فى الأعيـان غير مجردة، وهى غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.

ولا يلزمهم أيضًا أن يكون للحيوانيـة مثال وكذا كون الشىء ذا رجلين، بل كل شىء يسـتقل بوجوده له أمـر يناسبـه من القدس. فلا يـكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نـور قاهر فى عالم النور المحض له هيئة نورية من الأشعة وهيئات من المحبة واللذة والقهر.

وإذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة، أو السكر مع الطعم، أو الصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

وفى كلام المتقدمين تجـوزات، وهـم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات فى الذهن. ومعنى قولهم "أن فى عالم العقل إنسانا كليا"، أى نورا قاهرا فيه اختلاف أشعة متناسبة يكون ظله فى المقادير صورة الإنسان.

وهو كلى لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على هذه الاعداد، وكأنه الكل وهو الأصل.

وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإنهم معترفون بأن له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاما؟

وإذا سمّوا فى الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية، لا يعنون به الكلى المشهور فى المنطق، فتعلم هكذا.

وأما الذى احتج به بعض الناس فى إثبات المثل من "أن الإنسانية بما هى إنسانية ليست بكثيرة فهى واحدة" كلام غير مستقيم.

فإن الإنسانية بما هى الإنسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هى مقولة عليهما جميعا. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة، فما كانت الإنسانية مقولة على كثيرين.

وإذا لم تقتض الإنسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل إنما هى فى الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى.

وما قيل "أن الأشخاص فاسدة والنوع باق" لا يوجب أن يكون أمرا كليا قائما بذاته، بل للخصم أن يقول: أن الباقى صورة فى العقل وعند المبادى. ومثل هذه الأشياء إقناعية.

وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعيات، بل على أمر آخر.

وقال أفلاطون "إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية". وهذه التى

ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[1]. ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرّح به أفلاطون وأصحابه: أن النور المحض هو عالم العقل.

وحكى عن نفسه أنه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى، فيرى فى ذاته النور والبهاء ثم يرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل.

فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الإلهى. ما هذا مختصره إلى قوله "حجبت الفكرة عنى ذلك النور".

وقال شارعُ العرب والعجم "أنّ لله سبعا وسبعين حجابا من نور لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره". وأوحى إليه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2] وقال "إن العرش من نورى".

ومن الملتقط عن الأدعية النبوية: "يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض.

يا نور كل نور! خامد بنورك كل نور". ومن الدعوات المأثورة "اسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك".

---

(١) سورة إبراهيم - الآية ٤٨.

(٢) سورة النور - الآية ٣٥.

ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجّة، بل نبّـهت بها تنبيها، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين مما لا يحصى.

أقول: هذا أصل عـظيم مفيـد وهو من فروع، أن الواحـد الحقـيقى لا يصـدر عنه إلا واحد وبيـانه أن الممكن لما كـان منه الأخس والأشرف ووجـد الأخس فيدلّ على أن الممكن الأشرف وجد قبله.

لأن الممكن الأخس إذا وجد كـان من معلولات الواحـد لذاته، أن كان صدوره بواسطة معلول آخـر كان ذلك علة لهذا الممكن الأخس متقـدما عليه بالذات وهو أشـرف منه وإن كان صـدوره عنه لا بواسطة فإن صـدر عنه مع ذلك الممكن الأشرف أيضًا لا بواسطة، فقد صـدر عن الواحد الحقيقى اثنان، وهو محال.

وإن صـدر عنه الأشـرف بواسطة المعلول أشـرف من العلة فـإن الممكن الأخس بالفـرض صدر عنه بلا واسطة فـإذا صدر عنه الأشـرف بواسطة لزم صدور الأشرف عن الأخس، وهو محال.

وإن لم يصـدر عنه الأشرف مع إمكانـه بالفرض المذكـور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وإن جاز أن يلزم لأسباب خارجة عن ذاته فإذا فـرض وقوعـه لا بواجب الوجـود ولا ببعض مـعلولاته لامتناع صـدور الأشرف عن الأخس.

فيستدعى وقوعه جهة أشرف مما عليها واجب الوجود وذلك محال وإذا لم يجز صدور الأشرف عنه على تقدير صدور الأخس.

ولا عن بعض معـلولاته وعن جهة أشـرف مما عليهـا واجب الوجود،

صحّ قـوله: "إن الممكن الأخس إذا وجد فـيلزم أن يكون ممكن الأشـرف قد وجد". وما بعده بيان لهذه الملازمة.

وإذا لم يكن فى الوجود أشرف من الواجب لذاته فلا أشرف من معلوله الأقرب وهكذا ترتيب الشرف والخسة بحسب الصعود والنزول على الترتيب، فلا يصدر عن الأخس الأشرف بل عن الأشرف والأخس إلى آخر المراتب.

ومما يُبتنى على هـذه القاعدة التى هى "الإمكان الأشـرف" أن الجواهر المجردة بالكليـة عن المواد، وهى الأنوار القاهرة العقلية، أشـرف من النفوس المجردة المدبرة لـلأبدان والجواهر المجردة بالكـلية ممكنة الوجـود وإلا ما أمكن وجود الجواهر المدبرة للأبدان.

لكنا برهنا على وجود الجـواهر المجردة المدبرة للأبدان الإنسانيـة، فيلزم أن تكون الجواهر العقلية ممكنة موجودة قبل النفوس المدبرة للأبدان على قاعدة الإمكان الأشرف، ثم النفوس المدبرة أشرف من الأجـسام والصور والأعراض الحالة فيها.

قوله: فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب.

أقول: لقائل أن يقول على قاعدة الإمكان الأشرف: أنه لو كان حصول الإمكان الأشـرف واجبا بالتـقرير المذكـور لزم أن لا يكون بعض الأشـخاص ممنوعا عما هو أشرف له وأكرم.

ونحن نرى أكثر الخلق ممنوعـين عن كمالاتهم التى حصولهـا لكمالاتها أشرف من لا حصولها.

وجوابه: أن قـاعدة الإمكان الأشـرف إنما تطّرد ويصح استـعمـالها فى

الممكنات الثابتة التى لا يمكن أن تعدم بأمور خارجة بل تكون مستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة غير المتأثرة الفلكية.

وأما الممكنات الواقعة تحت الحركات، كالمركبات العنصرية، فإن الحركات مؤثرة فى وجودها وعدمها.

فيمكن عليها أشياء كثيرة بحسب ذاتها وتصير بأسباب أخرى خارجة عنها ممتنعة الوجود عما هو أكمل وأشرف، وكل ما هو واقع تحت الحركات. هذا حكمه، فيجوز أن يعطى الشىء الواحد مرّة شريفا وأخرى خسيسا لاستعداده بالحركات الدائمة لا لذاته بخلاف الأمور الدائمة من العقول والنفوس والأجرام الفلكية التى لا يختلف شرفها وخستها.

إلا لاختلاف الفواعل أو لاختلاف جهاتها، فيفعل بالأشرف أشرف وبالاخس أخس.

فالأمور الدائمة المذكورة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عمّا هو أشرف لها وأكمل استعداد حادث لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات.

وهذا بحث شريف ذكر فى "المطارحات"، أنه استفادة من إشارة إجمالية لإمام الباحثين أرسطو.

فإنه قال فى كتاب "السماء والعالم" ما معناه: أنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف.

والشيخ فصّل هذا الإجمال على ما هو مشروح فى كتبه ولا يريد بعالم الاتفاقات وقوع شىء بغير مرجح، بل يريد بالاتفاقى كل ما يلحق الماهية لا

لذاتها مما تختلف الأشخاص به، إذ كل ما تختص به أشخاص الماهية العنصرية يحتاج إلى أسباب خارجة لا تتناهى.

وكل شيء امتنع لغيره مع إمكانه فى ذاته فإنه لا يوجد فى الماهيات الثابتة التى فوق الحركات، فإن هذه وإن أمكنت فى ذاتها فلا يمنعها أمور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التى هى الحركات، فلا تصلح للعلية.

قوله: ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الطلسمات.

أقول: هذا مما يبتنى على قاعدة الإمكان الأشرف. فإن عجائب الترتيب الواقعة فى العالم الجسمانى المسمّى بـ "عالم الطلسمات والبرازخ" كثيرة لا يمكن الإحاطة بها ومع ذلك فالعقل يتحيّر فى ذلك القدر الذى يدركه.

وذلك ظلّ لما فى العالم العقلى النورى الذى هو علة لها، فيجب أن يكون الترتيب والنسب التى بين الأمور المجردة العقلية أشرف من النسب والترتيب التى بين الأجسام الظلمانية، فيجب على قاعدة الإمكان الأشرف قبلها.

وجماعة حكماء المشائين اعترفوا بعجايب الترتيب فى عالم البرازخ الفلكية والعنصرية، وحصروا العقول مع ذلك فى عشرة على ما هو مشهور فى كتبهم. فيلزم أن تكون العجائب فى العالم الجسمانى وترتيبه أكثر وأظرف واجود مما فى العالم العقلى الذى هو علة له والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس الأمر كذلك.

فإن العقل الصريح الذى لا يشوبه شيء من الأمور البدنية يحكم بأن

الحكمة فى عالم الأنوار المجردة وعجايب الترتيب وغرائب النسب العقلية ولطائفها أكثر وأشرف مما فى عالم الطلسمات البرزخية.

لأن تلك علل وهذه معلولات هى شرح منها وظل لها.

والذى يدلّ على أن الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة العالية الطولية والطبقة الثانية العرضية، وهى أرباب الأصنام، كلها أنوار مجردة، اختيار الكاملين من الأنبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت انها أنوار مجردة قائمة لا فى "أين".

وهى أشرف ما فى الوجود وأفضله بمشاهدات عقلية لهم مرارا كثيرة لا يمكن أن يشككوا فى ذلك، ثم بعد المشاهدة طلبوا الحجة على ثبوت هذه الأنوار المجردة لغيرهم من أشياعهم وأتباعهم.

وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها وعظماء الأنبياء وأساطين الحكماء أشاروا إليها وأخبروا عنها.

وأفلاطون الإلهى ومن سبقه، كهرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وغيرهم من الأساطين.

كلهم يرون هذا الرأى وأكثرهم صرّح بأنه شاهد هذه الأنوار فى عالم النور المحض.

وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات من التعلق البدنى وشاهد الأنوار المجردة بالكلية، وكذلك عظماء حكماء الهند والفرس رأيهم هذا وهم جازمون بوجودها.

وكل هؤلاء المذكورين خلاصة الوجود وفضلاء الأمم. وإذا اعتبرنا رصد

أرشميدس وإبرخس وبطلميوس وغيرهم من أرباب الأرصاد فى الأرصاد الفلكية والحركات السماوية وتبعهم الخلق على ذلك وقلّدوهم وبنوا على أرصادهم علوما كثيرة.

كعلم الهيئة والنجوم والزيجات وغير ذلك، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة وتقليدهم فى أشياء شاهدوها فى خلواتهم ورياضاتهم وأرصادهم الروحانية؟

قوله: وصاحب هذه الاسطر.

أقول: يريد به نفسه، فإن صاحب الكتاب كان فى مبدأ شروعه فى الحكمة على رأى المشائين الذين يزعمون أن العقول عشرة ولا يقولون متكثرة الأنوار والإشراقات والانعكاسات كما هو رأى الأوائل. حتى رأى هذا الشيخ

برهان ربّه، وهو مشاهداتها ومعايناتها، فإنه لما تجرّد عن العلاقة البدنية ودوام على الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع فى ذلك سهل عليه الاتصال بتلك الأنوار العالية والمقامات السامية.

وكل ما فى هذا العالم، فهى صفات ومثالات وأشباح وأصنام للصور النورانية المجردة الموجودة فى عالم العقل إلا أن تلك نورية روحانية، وهذه ظلمانية.

ومن لم يصدق بما ذكرناه من هذه الجملة ولا تقنع بنفسه بالحجة فيجب عليه أن يسلك طريق الانقطاع والتجرد والمجاهدات والرياضات وخدمة الكاملين من أرباب المكاشفات والمشاهدات.

فربما وقع له خطفة وخلسة فى اثناء الرياضات، فيرى النور الساطع

اللامع شارقا فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأشعة اللاهوتية المجردة والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون وفيثاغورس وأنباذقلس والأضواء الميناوية ينابيع الخرّة ويريد بـ "الميناوية" ما ذكره زرادشت فى "كتاب الزند".

إن العالم ينقسم إلى قسمين: "ميناوى" و"بيتى". فالميناوى، هو العالم النورانى الروحانى، والبيتى العالم الجسمانى؛ ويريد بالخرّة "إن النور الواصل إلى الأنفس الفاضلة من العالم النورى الذى تتألق به النفس وتضىء وتشرق أتم من إشراق الشمس يسمّى بالفهلوية "خرّة"، وما يتخصص بالملوك الأفاضل منهم يسمّى "كيان خرّة".

وهذه الأنوار القاهرة المجردة الكثيرة هى التى أخبر عنها الحكيم الفاضل والنبى الكامل زرادشت الآذربايجانى.

وشاهدها أيضًا فى اثناء الخلوات والرياضات الملك العادل والسلطان الفاضل سيد الملوك والسلاطين كيخسرو بن شاوش، واتفق حكماء الفرس قاطبة على إثبات الأنوار القاهرة من الأرباب والأصنام وغيرها.

وكل فلك وكوكب وكل واحد من أنواع البسائط العنصرية ومركباتها له فى عالم النور العقلى رب نوع هو عقل مجرد ومدبر له.

وإلى هذا أشار نبينا محمد ﷺ: "إن لكل شىء ملكا" حتى قال "إن كل قطرة من المطر ينزل معها ملك".

وكان عند حكماء فارس لكثير من أرباب الأصنام والأنواع اسم، فيسمّون صاحب صنم النار "اردیبهشت"، وهو النور المدبر لنوع النار والحافظ

لها والنور وهو مدبر صنوبرتها وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع إلى الفتيلة.

وصاحب صنم الماء يسمّى "خرداد"؛ وصاحب صنم الأرض "أسفندارمذ" ويسمّوا ما للابحار "مرداد"؛ ويسمّوا رب نوع النباتية الداخلة فى أوضاع نواميسهم "هوم ايزد"، وكانوا يقدسونه.

وكذا كانوا يثبتون جميع الأنوار الجسمانى لكل نوع رب صنم له عناية عظيمة به هو المدبر له والمضيء والغاذى والمولد، وبالجملة هو المحيى والميت؛ ولان الغاذى والنامية والمولدة لكل واحد منها أفعال وحركات مختلفة بالجهات لا يمكن صدورها عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شمول لها فى أبدان النبات والحيوان عن طبيعة قوة لا إدراك لها.

وليست صادرة فى أبداننا عن النفس الناطقة، وإلا لكان لها شعور بأوقات تغيّرات الغذاء وجذبه وهضمه وإمساكه ودفعه وصيرورته جزءا من البدن إلى غير ذلك من الأحوال والأفعال، وليس الأمر كذلك، فجميع ذلك من الأنوار القاهرة أرباب الأصنام.

قوله: ولا تظن أن هؤلاء الكبار.

أقول: زعم القدماء من الحكماء القائلين بان لكل نوع من الأجسام عقل نورى مجرد عن المادة قائم بذاته وهو مدبر له ومعين به وحافظ له وهو كل ذلك النوع.

إلا انهم لا يريدون بالكلى ما يكون نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فإن القوم يعترفون بان ذلك الكلى قائم بذاته مدرك لذاته ولغيره وله ذات تخصصه لا يشاركه فيها غيره.

والكلى غير المانع من وقوع الشركة فيه غير موصوف بهذه الأشياء؛ ولا يعنون بكون رب النوع صورة كـلية للنوع، أن النور المجرد الذى اطلقـوا عليه اسم الكلى موجـود فى الكثيرين، فـإنه يمتنع أن يكون الشىء الواحـد المعين غير المتعلق بالمواد موجودا فيها وفى أشخاصها الكثيرة التى لا تحصى.

وكذلك لا يعتـقدون بان رب النوع الإنسانى، أو غيره مـثلا، إنما وجد لأجل ما تحـته من النوع حتى يكـون غالبا ومـثالا للنور العقلى المجـرد، فإن القوم يقولون أن العالى لا يوجد لأجل السافل الذى تحته بالمرتبة.

ولو كان رأيهم هذا لوجب أن يكون للمثال مـثال إلى غير النهاية، وهو محـال. بل يعنون بكل رب النوع أن نسبـته إلى جمـيع أشخـاص نوعه على السواء فى اعتنائـه بها ودوام فيضه عليـها، فكأنه الكل والأصل والنوع المادى هو الفرع والمثال والقالب.

ولا يظن أنهم يحكمون بأن الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انـحلالها فى وقت مـا، بل هى عندهم بسيطة هى أنوار قـائمة بذاتها لا فى "أين" وإن لم يمكن أن توجد أصنامها إلا مركبة.

لأن هذه الأنواع المادية وإن كـانت أمثلـة لأرباب الأنواع النورية، فليس من شرط المثال المماثلة للمثل من جـميع الوجوه وإلا لزم أن يكون المثال بعينه هو الممثل.

فلا يكون هناك تعـدد، بل اتحاد بالمثال يجب أن يطابق الممـثل من وجه ويخالفه من آخر.

فإن حكماء المشائين سلّموا بأن الإنسانـية التى فى الذهن مثال للإنسانية الخارجة مع أنها مطابقة للكثيرين ومجردة عن المادة.

وما فى الخـارج غيـر مجرد عن المادة ومـا فى الذهن غيـر متـقدر ولا متجوهر، وما فى الخارج ليس كـذلك، فظهر أنه ليس من شرط المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه.

قوله: ولا يلزمهم أيضًا.

أقول: الـقدماء القـائلون بالمثل النورية الأفـلاطونية لا يقـولون أن لكل شىء مثالا، كـيف كان، حتى يكون للحيـوانية مثال ولكونه ذا رجـلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر.

ولا للمسك مثال وللرائحة مثال آخر، ولا للسُكر مثال وللحلاوة مثال، وكذا لكل عـرض أو جوهر غير مسـتقل، بل يقولون أن لكل نوع جـسمانى مستقل له رب نوع يناسبه من الأنوار المجردة.

فيكون كل نور مجرد من أصحـاب الأصنام فى عالم الأنوار المحضة له هيئـات نورية روحانية هى أشـعة عقليـة وهيئات المحـبة والقهـر واللذة والعز والذل، ونحوها من المعانى والهيئات.

فيقع ظله ورشحه فى عالم الأجـسام، فتكون صنمه المسك مع الرائحة الطيبـة والسكر مع الحلاوة أو الصـورة الإنسانية وغـيرها من الصور النوعـية المستقلة بـالقيام بذاتها على اختـلاف أعضائها وتخـصصاتها وأوضـاعها على التناسب فى الأنوار المجردة.

وهذه الصورة النوعية. إن افتقـرت فى عالم الأجسام إلى القيام بالمواد، فليست مفتقرة فى عالم الأنوار المجردة إلى ذلك لتجردها عن المواد واستغنائها بالقيـام بذاتها عما تقـوم به كالصور الذهنية المأخـوذة من الخارجيات، فـإنها أعراض ذهنية وإن أخذت من الجواهر المستقلة.

فإن للماهيات المجردة النورية كمال لا فى ذاتها وتمامية يستغنى به عن القيام بمحال والماهيات الجسمانية التى هى أصنامها لها نقص يحوج إلى القائم بمحل، إذ هى كمالات لغيرها.

فلا تقوم بذاتها، كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة عن الجواهر الخارجية، إلا أن الصور النورية العقلية من أرباب الطلسمات تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة فى العقل من الأنواع.

وفى كلام المتقدمين استعارات وتجوزات يجب حملها على ما ذكرناه لا على ما فهمه المشاءون وهم لا ينكرون أن المحمولات المعنوية أمور ذهنية، وإن الكليات لا وجود لها فى الأذهان.

إذ كل ما فى الخارج فله هوية متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها. وأما ما ينقل عنهم: أن فى عالم العقل النورى إنسانا كليا وفرسا كليا، وكذا كل نوع.

إن فى عالم الأنوار المجردة أنوار قاهرة فيها اختلاف أشعة متناسبة إذا وقعت فى عالم الأجسام يكون ظلها فى المقادير الصورة الإنسانية والفرسية أو غيرهما.

والنور المجرد المفيض لهذه الأصنام كلى، لا بمعنى أنه محمول، بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على جميع أشخاص نوعه الصنمى، فكأنه الكل والأصل.

ولما كان كل واحد من هذه الأنوار له ذات متخصصة لا يشاركه غيره فيها وهو عالم بذاته وبغيره، فيمتنع أن يكون كليا أو عاما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه.

وقد يقولون: العقول والنفوس أنها كليات بمعنى أنها أنوار مجردة عقلية لا مقدار لهـا ولا بعد ولا جهة، ونوريتها نفس ظهـورها الروحانى وظهورها نفس إدراكها.

وإذا قالوا: أن فى الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية فلا يريدون به الكلى المنطقى، بل يريدون بالكلى مجموع كرات الكواكب، فالكلى مقول بالاشتراك على المعانى المذكورة.

قوله: وأما الذى احتج به بعض الناس.

أقول: احتج بعـض الحكماء على إثبات المثل النورية القائمـة بذاتها فى عالم النور المحـض العقلى، بأن الإنسانيـة، من حيث إنهـا إنسانيـة، ليست بكثيرة.

وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا فهى واحدة وكـذا الفرسية وغيرها من الأنواع.

فكل نوع من الأجسام له شخص واحـد قائم بذاته فى عالم النور، هو الإنسان على الحقيقة يطابق المعنى المقول منه.

وهذه هى المثل الأفلاطونية وهذا الاستدلال غيـر صحيح. فإن الإنسانية من حيث إنها إنسانية لا تقتضى الـوحدة وإلا لما صح عليها العموم ولا الكثرة وإلا لما عرض لها الخصوص.

فلم يصح أن يكون الشخص الواحد إنسانا وكذا حكم الفرسية، وغيرها من الأنواع لا تقتضى من حيث هى هى الوحدة ولا الكثرة.

فإذا سُـئل عن الإنسانـية أو غيـرها من الأنواع أنها هـل هى واحدة أو

كثيــرة؟ فيجاب بانها من حــيث هى إنسانية لا واحدة ولا كثــيرة ولا كلية ولا جزئية، بل كل ذلك عــارض لها من حيث هى هى وصالحــة لحمل كل واحد منها ومقولته عليها بالإنسانية من حيث هى ماهية.

وإن كانت مغايرة لمعنى الوحدة والكثــرة والكلية والجزئية، وغير ذلك، فلا يخلو عن أحد المتــقابلين؛ ولو كان من شرط مفهوم الإنــسانية الوحدة لم يصح أن يكون مقولة على كثيرين.

وليس إذا لم تقتضى الإنســانية الكثرة تقتضى الوحدة فــإنه ليس يقتضى اقتضاء الشيء اقتضاء اللاشيء، بل تقتضى اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشي.

وليست الإنسانيــة إذا لم تقتض الكثرة اقتضت اللاكــثرة وهى الوحدة، بل الإنسانية لا واحدا منهما.

فإنه ليس اقــتضاء اللاكثرة يقــتضى اقتضــاء الكثرة، بل يقتضى اقــتضاء الكثرة لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ولهذه المسألة مثال: فإن قولك "الجــسم يقتضى الشفيفة لذاته وإلا لكان مقتضيــا اللاشفيفة وحينئذ لا يصح وجود جســم شفاف وليس، فالجسم لذاته يقتضى أن يكون شفافا".

وجوابه: أن الجسم إذا لم يصدق عليه أنه يقتــضى الشفيفة يصدق أنه لا يقتــضى الشفيفــة ولا يصدق عليه أنه يقتــضى اللاشفيف. وكل متــقابلين لا يخلوا عنهما الشيء لطبيعته، كالكثرة والوحدة، فإن الشيء لا يقتضى وجوده ولا لا وجوده.

ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل، إنما هى فى الذهن فحسب، لا

يحتاج فى حملها إلى صورة أخرى غير تلك الصورة المنطبعة فى الذهن حتى يحتاج إلى علة يقتضيها.

والوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية الذهنية التى لا صورة لها فى الأعيان ليكون لها مقتض هى الإنسانية مثلا.

قوله: وما قيل.

أقول: استدل بعض الحكماء على إثبات المثل وكون كل واحد منهما كليا بأن أشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى، فالأنواع الأصلية باقية مع كلية كل منها.

وجوابه: أن هذا لا يقتضى أن يكون كل واحد من أرباب الأنواع أمرا كليا قائما بذاته، بل القائل أن يقول أن النوع الباقى بعد فساد الأشخاص إنما هو صورة كلية فى العقل وعنه المبادئ النورية العقلية لا قائما بذاته.

وهذه الأشياء التى يحتج بها هؤلاء كلها إقناعيات خطابية لا برهانيات يقينية. وليس اعتقاد الأوائل، كأفلاطون وفيثاغورس وأنباذقلس وهرمس، وغيرهم من الأفاضل وأصحاب المكاشفات والمشاهدات، بناء على هذه الإقناعيات الخطابية، بل اعتمادهم على الكشف والمعاينة.

وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمثل التى أبطلها المتأخرون هى أن تكون إنسانية مجردة موجودة فى الأعيان مشتركة بين جميع أشخاص نوع الإنسان بحيث يكون كل واحد من أشخاصه إنسان محسوس فاسد وآخر معقول باقى دائم لا يتغير أبدا.

وقد ذكر أفلاطون الإلهى "إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورية". وإنما

سمّاها أفلاكا لأن معنى الفلك هو المحيط بما دونه والأنوار المجردة العقلية التى شاهدها أفلاطون الإلهى، أعاد الله علينا من بركـاته، يحيط الأشد منها نورا بالأضعف نورا، وهكذا إلى آخـر المراتب فهى كالأفـلاك التى يحيط بعضـها ببعض.

وهذه الأفلاك النورية التى هى الوجود بالحـقيقة من شدة ضيـائها وقوة نوريتها وكثرة صـفائها وغاية شفيفها لا يدركهـا ولا ينالها البصر، ومن شدة لطافتها تختارها النفس ولا يجـول فيها الوهم والخيال. وهذه الأفلاك النورية والجواهر الروحانية، التى ذكرها الحكيم المعظم أفلاطون.

هى بعينها السموات العلى يشاهدها الفضلاء فى قيامتهم، كما أشار إليه التنزيل بقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[١].

ويدل على أن الحكمـاء الأوائل يرون أن الواجـب لذاته مبـدع جـمـيع الموجودات نور، وكذا عالم العقل والنفس مـا صرح به أفلاطون وأتباعه، أن عالم العقل هو النور المحض.

قوله: وحكى أفلاطون عن نفسه.

أقول: ذكـر فى "التلويحات"[٢] و"حكمة الإشراق" هذه الحكاية عن أفلاطون الإلهى وهو الأشبه.

ورأيت فى بعض الكتب أن الحكاية منقولة عن أرسطوطاليس فقال "انى ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضات وتأملت أحوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدنى جانبا، فصـرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية.

(١) سورة إبراهيم - الآية ٤٨.

(٢) التلويحات للسهروردى.

فأكون داخلا فى ذاتى لا اتعقل غيرها ولا أنظر فيما عداها وخارجا عن سائر الأشياء فحينئذ أرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الغربية الانيقة ما أبقى متعجبا حيرانا باهتا .

فاعلم أنى جزءا من أجزاء العالم الأعلى الروحانى الشريف الكريم وإنى ذو حياة فعّالة. ثم ترقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العوالم العالية الإلهية والحضرة الربوبية، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العوالم النورية العقلية.

فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الألسن على وصفه والأسماع على قبول نعته.

فإذا استغرقنى ذلك الشأن وغلبنى ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله، هبطت من هنالك إلى عالم الفكرة، فحينئذ حجبت الفكرة عنى ذلك النور، فابقى متعجبا انى كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى ممتلئة نورا وهى مع البدن كهيئتها.

فعندها تذكرت قول مطربوس حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء إلى العالم العقلى.

فهذا معنى قوله "ما هذا مختصرة" إلى قوله "حجبت الفكرة عنى ذلك النور" .

وقال رسول الله ﷺ "إن الله سبعا وسبعين حجابا" ، وفى رواية أخرى "سبعمائة" وفى أخرى "سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره" .

ومعنى هذا الحديث: أن هذه الحجب النورية هى الأنوار المجردة من العقول والنفوس وهى كثيرة. أما العقول، وإن تناهت إلا انها لا يمكن أن تحصى ويحاط بها فى هذا العالم والنفوس الفلكية، فهى وإن تناهت إلا أن النفوس المفارقة غير متناهية.

وأما الحجب الظلمانية، فهى الأجسام الفلكية والعنصرية والمثالية وسبحات وجه الله جل جلاله وعظمته بل مراده نفس الذات الواجب الوجود فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذلك السالك الطالب له تعالى لا حرق نور الذات الأزلية ما أدرك بصره من الأنوار النفسية السالكة إليه حتى تغنى عن ذاتها وتتخذ بأصلها.

بحيث يصير العقل والعاقل والمعقول على سبيل المجاز شيئا واحدا. وأوحى الله إلى محمد عليه السلام: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، وليس المراد أن الله منوّر السموات والأرض على ما يراه بعض الأغبياء خوفا أن يطلق عليه اسم النور. فقد عرفت أن ذاته المقدسة محض النور المحض وإن سائر الأنوار شرر من نوره.

وقال عزّ من قائل: "إن العرش من نورى"، والعروش ثلاثة:

العرش العقلى، وهو العقل الأول.

والعرش النفسى، وهو نفس الفلك الأول، ولا يخفى أنهما نوران فائضان من نور الأنوار المقدس.

والعرش الجسمانى، وهو الفلك الأعلى، وهو من بعض العقول المنتهية إلى نور الأنوار المقدس. على كل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى.

(١) سورة النور - الآية ٣٥.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[1]، يريد به العرش العقلى والكريم النفسى والعظيم الجسمانى.

قوله: "ومن الملتقط من الأدعية النبوية يا نوار النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور"، أى لا يحيط بنورك شىء من الأنوار العقلية. وقوله: "يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض"، وهو ظاهر.

وقوله: "يا نور كل نور حامد لنورك كل نور"، يعنى من الأنوار المجردة العقلية. وورد فى الأدعية الماثورة: "اسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك".

فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عن العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية، الذى هو عبارة عن أركان العرش.

وما أحسن ما يروى فى هذا المعنى عن أمير المؤمنين، على عليه السلام لما سأله كميل بن زياد: "ما الحقيقة يا أمير المؤمنين؟" فقال "ما لك والحقيقة؟" قال "أولست صاحب سرّك؟" فقال "بل ولكن يرشح عليك مما يطفح على"، فقال "أو مثلك يجيب سائلا، فقال لا الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة".

فقال "زدنى فيه بيانا"، فقال "محو الموهوم مع صحة المعلوم"، فقال "زدنى فيه بيانا"، فقال "جذب الأحدية بصفى التوحيد"، فقال "زدنى فيه بيانا".

---

(١) سورة التوبة - الآية ١٢٩.

فقال "نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره"، فقال "زدنى فيه بيانا"، فقال "اطفئ السراج، فقد طلع الصبح".

فإنه لما انتهى فى الأخبار عن الحقيقة التى هى ذات نور الأنوار بالتدريج إلى النور المحض المجرد المشار إليه بقوله "نور يشرق من صبح الأزل".

فيلوح على هياكل أرباب المعرفة ويتحد بنفوسهم وليس بعد نور ذاته فى الظهور والشدة والجلاء نور، فإن "إلى ربك المنتهى" لا جرم أمره بإطفاء السراج لطلوع الصبح. وزعم أنه لم يورد هذه الأشياء ليكون حجة على نور الأنوار والأنوار المجردة كلها أنوار عقلية شفافة فى غاية اللطف لا يمكن أن يعبر عنها بغير العبارة التى نطق بها الحكماء والأنبياء بها.

وإنما نبّه ما ذكره من كلام أفاضل الخلق على ذلك بعد أن ذكر ما فيه من الكلام البرهانى والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين كثير لا يحصى على نورية عالم العقل وكثرته العظيمة.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [فى بيان جواز صدور البسيط من المركب]

النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه، فتصير كجزء للعلة، فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له.

ثم المعلول يقبل من أشعة أخرى مما يقبل علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها.

ويجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء مختلفة.

أقول: قد عـرفت أن الأنوار القاهرة كثيـرة جدا، وهى طبقتـان: عالية طولية، وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة الثالثة.

فيجوز أن يكون بعـض الأنوار القاهرة باعتبار الأشعة التـى فيه يحصل منه نور مجـرد لا يماثله، بل يصـدر منه ما يصدر عن بـعض الأنوار القاهرة الأعلين من ذاته، وباعتبار أنوار كثيرة أخرى شعاعية حاصلة فيه.

فتصير هذه الأشعة كجزء العلة التى هى مجموع العلات النورية القاهرة مع تلك الأشعة الكثيـرة التى فيه، فيحصل من هذا المجمـوع معلول مخالف لتلك العلة.

ثم إن هذا المعلول يقـبل أشعة أخـرى من الأشعـة التى قبلهـا عليه مع زيادة شـعـاع آخر حـاصل من علة، فـيـحـصل من هذا المجمـوع المخـالف للمجموع الأول معلول مخـالف لعلته ويقع بسبب ذلك اختلافات بين الأنوار المجردة القاهرة.

ويجوز أن يحصل من مجموع أمور أشـياء غير ما يحصل من أفرادها. وكذلك يجوز أن يحـصل من مجموع أشيـاء مختلفة معلول واحـد بسيط أما نور مجرد، أو جوهر جسمانى بسيط، ولا يريد بالاختلاف اختلاف الحقائق.

فإنه أقام البرهان على أن النور كله حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالكمال والنقص وأمور خارجـة، وإنما يريد به الاختلافات بالأمور الخارجـة والهيئات العرضيـة العقلية الحاصلة فى المجـردات من اشتراكات الأنوار العـقلية ويكون الاختلاف الحاصل منها بعد الاشتراك فى الحقيقة النورية.

كاختلاف أشخاص النوع بالعوارض. ولما كان النور من حيث النورية حقيقة واحدة، لا ظلمة فيها، فلا يختلف من هذه الحيثية ويختلف من حيثيات أخرى.

فإن الأنوار المجردة، فإن كانت نورا محضا، تختلف من وجوه أخرى من جهة قوّة النور وضعفه، إذ نور العلة أشد من نور المعلول، وكذلك الهيئات النورية الظلمانية التى لها.

وكذلك الإشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوّة الذوات النورية وشدة قبولها للإشراقات العقلية، فتختلف الأنوار المجردة من هذه الجهات.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة فى بيان أقسام أرباب الأصنام

ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أن من النفوس ما احتاج إلى توسط الروح النفسانى، ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك، كالنفس النباتية.

ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنمل؛ ومن الحيوان ما قرب من الإنسان فى كمال القوة الباطنة وغيرها، كالقرد وغيره.

فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية. ومن الأنوار المتصرفة البشرية ما كاد يكون عقلا وفى النزول منها ما كاد يكون، كبعض البهائم.

فمن القـواهر النازلة ما كاد يكون نورا متـصرفا، فلا يسـتحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو نفسه لنقص فى جوهره.

والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضـاعف فيه جهات الإشراق، إلا أن الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما إذا كان ذلك النور من العوالى. فالأنوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها.

أى ليس بينها وبين صنمـها واسطة اخرى مثل النـور المتصرف لبعـضها وقصورها عن إفادة نور مجرد، ولعدم اسـتعداد الصنم أيضًا. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.

أقول: قد عرفت كثرة الأنوار المجردة واختلافها بالشدة والضعف، وأنها تبتدئ نازلة من الـنور الأقرب وتضعف بالنزول العلى وتشتـد بالصعود، على مـا هو شأن الانعكاسـات النورية، والأنوار النازلة أرباب الأنواع مـترتبـة فى النزول ترتيب أنواع الحيوان والنبات والمعادن والأجسام فى النزول.

وكما أن بين الأجسام تكافؤ من وجـوه، فبين تلك الأنوار تكافؤ أيضًا، وكلما أمعنت الأنوار العقلية فى النزول قل أنوارها وضعف ونقصت قوتها.

حتى إن بـعضهـا يصيـر من شدة نزوله وضـعف نوريته فى أفـق عالم النفس فيصير كانه نفس ناطقة.

وكـما أن من النفـوس ما يـفتـقر فى تعلقـه بالبـدن إلى توسط الروح النفسانى والحيـوانى، لنفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصـه لا يفتقر إلى ذلك كالنفوس النباتية.

فكذلك حكم الأنوار المجردة، فالكاملة منهـا الشديدة النورية المترتبة فى

النزول العلى، هى الطبقة الطولية، وهم الأعلون لا علاقة لهم بالأجسام ولا عناية ولا أصنام لهم جسمانية؛ وأما الطبقة النازلة العرضية أرباب الأصنام التى دون الأول فى الكمال.

فلنزولها وضعف نوريتها صار لها بتلك الأصنام عناية عظيمة بها وتدبير لها، فصارت لذلك كأنها نفوس ناطقة مدبرة لها.

وآخر كل مرتبة عالية يتصل بأول المرتبة التى تليه؛ وأول كل مرتبة يتصل بآخر المرتبة العالية التى تليه. ففى أول مرتبة المعادن المرجان التى تقترب هيئته من هيئة النبات، فهو واقع فى آخر مرتبة.

وفى أول مرتبة النبات النخل القريب إلى الحيوان فى ميل كل واحد من الذكر والأنثى إلى الآخر وأن الإناث منه فى كمال ثمرته إلى لقاح الذكر، فالنخل الذى هو أول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان.

وكذلك القرد الذى هو فى أول مرتبة الحيوان قريب من الإنسان فى كمال القوة الناطقة فإنه يفهم ما يشار إليه ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رءوس الملوك بالمذبة ويتحرك بحركات عجيبة ويقرب بذلك من الإنسان، فهو واقع فى أول مرتبة الحيوان وآخر مرتبة الإنسان.

فالطبقة العالية فى كل نوع من الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة فى كل نوع منها عاليها يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الأنوار الناطقة الإنسانية ما كاد يكون عقلا لكمال نوريته، كنفوس الكاملين من الأنبياء والمتألهين.

ومنها مـا يكاد يكون بهيـما لشدة نقـصه، وكذلـك من الأنوار القاهرة النازلة من أرباب الأصنام مـا كاد يكون نفـسا يتصـرف فى البدن لنقـصه فى جوهره، فلا يستحق أن يفيض عنه نور مجرد آخر ولا تزال الأنوار تنقص فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه.

كالأنوار العارضة والأنوار المجردة القاهرة.

وإن تضاعفت جهات الإشراقـات فى السافلة فيها الا أن الضعف الذى فى جواهرها وذواتها لكثرة النزول لا يمكن أن يتحـير بالنور المستفاد العرضى الحاصل مـن الأنوار لا سيّمـا إذا كان ذلك النور الـذى عليه الإشـراقات من الأنوار المجردة العقليـة القريبة من المبدأ الأول، فإنه أولى بأن لا يتـحير بالنور العرضى.

وأما الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية العنصرية والبسائط والمركبات المعدنية الجمادية، فإنه لما لم يكن بينها وبين أصنامها واسطة من النور المتصرف لنقصها وقصورها وضعف نوريتها عن إفادة نور مجرد.

ولعدم استعداد تلك الأصنام النوعـية الميتة وجب أن يكون لهذه الأنوار المجردة عناية عظيمة بتلك الأصنام.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان عدم تناهى آثار العقول وتناهى آثار النفوس]

ولا تظنّن أن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، ووجودها وجود معنوى إذ كل مقدار برزخى فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه.

وكلها متشاركة فى الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيأته فى غيره.

وليس بصحيح تشنيع من يقول: أن النور كيفية وعرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى بشىء من النور عن المحل، لاستغنى الجميع.

فإنه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور إنما هو لكماله، وكماله لجوهره وغاية نقصه بالعرضية والإضافة إلى المحل. فلا يلزم من نقص شىء نقص ما يشاركه فى وجه.

فإذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحى لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عددا منه، فكونه موجبا للشعاع على أى وجه يفرض. وتفاوت النورية ليست إلا بالشدة والكمال.

فنور الأنوار شدته وكمال نوريته لا تتناهى، فلا يتسلط عليه بالإحاطة شىء؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه.

ولا تتخصص شدته عند حد يمكن أن يتوهم ورائه نور، فيكون له حد وتخصص مستدع لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره وقدرته لجميع الأشياء.

فعلمه نوريته. وقدرته أيضًا نوريته وقهره للأشياء، والفاعلية من خاصية النور.

وأما الأنوار القاهرة من المقربين، فأنوار متناهية، أن عنى بالنهاية أن يكون الشيء ورائه ما هو أتم منه.

وهى غير متناهية الشدة أن عنى أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فإنّا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وإن هذه الحركات غير متناهية العدد.

والنور المدبر يجب نهاية آثاره، فإنه أن كان غير متناهى القوة، ما انحبس فى علائق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعى، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النورى.

فهذه الحركات الدائمة التى هى من الأنوار المتصرفة، إنما تكون بمدد من الأنوار القاهرة، ولها القوة غير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فإذا كان كذا، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهى قد يتطرق إليه التفاوت كما بيّنا من قبل.

وكل واحد من الأنوار المدبرة فى البرازخ يمده صاحبه، وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الأنوار، كما سنبرهن عليه أن فى عالم القواهر لا يتصور التجدد.

واعلم أن تضاعف الإشراقات لا بد منه ونسبها. ولست ادعى أن جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين فى الظلمات.

وكل ما فُرض من العجائب، فإن هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلة على أن هناك أعجب من ذلك هو أنا عرفنا هذا القدر.

فلو كان هناك هذا فحسب، لكنا قد أحطنا، ونحن فى الظلمات، بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا، وهو محال.

بل كوننا فى الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب وما ذكرناه أنموذج.

واعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه فى نفس ذلك التأثير.

فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة.

والمحصل منها فعلها، والقائم على كل فيض فهو الخلاّق المطلق مع الواسطة، ودون الواسطة، وليس شأن ليس فيه شأنه على أنه قد يتسامح فى نسبة الفعل إلى غيره.

أقول: لا ينبغى لأحد بعد الإحاطة بما سلف من الإيجاب اللطيفة والمسائل الشريفة، أن يظن أن الأنوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار أو حجم، فإن كل متقدر وذى حجم جسم برزخى وكل جسم متقدر لا يمكن أن يدرك ذاته ولا غيره.

لما عرفت فيما تقدم أن الأجسام الظلمانية وهيئاتها والهيئات النورية غير مدركة لذاتها، إذ شرط إدراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه بذاته.

بل الحق كما مرّ تقريره: أن الواجب لذاته والعقول والنفوس كلها مجردة أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه، ووجودها نفس ظهورها المعنوى، وكلها تشارك فى الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهى النقص بالحقيقة النورية إلى ما يكون هيئته لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى.

قوله: وليس بصحيح تشنيع من يقول.

أقول: زعم بعض جماعة المشائين أن النور فى عالم الأجسام، كأنوار الكواكب والنيرات، كلها كيفيات وأعراض قائمة فى محالّها.

وقد عرفت أن الأنوار كلها متشاركة فى الحقيقة النورية، فكيف يكون بعضه جوهرا قائما بنفسه وبعضه عرضا يفتقر إلى محل؟

ولو كان بعض الأنوار مستغنيا عن المحل لوجب أن يستغنى الكل. وجوابه: أن استغناء بعض الأنوار عن المحل إنما هو لكماله بجوهريته وشدة نوره ولطفه؛ وغاية نقصه بعرضيته وضعف نوريته واضافته إلى محله.

وإذا كان كذلك، فلا يلزم من نقص شيء بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه مع كماله بالجوهرية بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص.

فكما أن الأنوار العرضية مترتبة فى الشدة والضعف، فأضعفها نورا أقل الثوابت وأشدها نور الشمس؛ فكذا العقول تترتب الشدة والضعف فيها من أدون العقول حتى ينتهى الامر إلى العقل الأول ثم إلى البارى تعالى.

فإذن التفاوت بين المتشاركات إن كان الجسمية فالتفاوت بالمقادير وإن كان الاشتـراك بالنوع والتفـاوت بالعدد وإن كـان الاشتراك فى الحـقيقـة النورية، فالتفاوت بالكمال والنقص وكذا التفاوت بـين المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص، كما مرّ تفصيله.

قوله: والنور المصباحى.

أقول: لما ذكر أن التفاوت بين الأنوار إنما هو بالأشدية والأضعفية، وقد مرّ تقـريرا أيّده بمثال ظاهر، وهو أن النور المصـباحى حامله الفـتيلة الصغـيرة الحجم وحـامل شعـاعه إنما هو حيطـان البيت وأجزائه. فـمقـدار حامل نور المصباح، أعنى الصنوبرة، أصغر من مقدار حامل شعاع تلك الصنوبرة بكثير، وحوامل الشعاع أكثر عددا منه.

فسـواء حكمنا بأن علة تلك الأشـعة الكثـيرة المتـعددة وموجـدها تلك الصور النورية؛ أو قلنا أن مـوجدها العقل الفـياض لاستعـداده، ذلك بمقابلة الصورة على أى وجـه فرضته، فـإن تفاوت النورية بينهمـا ليس إلا بالأشدية والكمال.

ونور الأنوار تعالى شدته وكمال نوريته لا تتناهى، فلا يتصور أن يتسلط عليه بالإحـاطة والاكتناه شىء من الأنوار المجـردة، فهـو نور الأنوار وشمس الشموس. فنسبته إلى عالم العقل كنسبة هذه الشمس إلى عالم الحس، إلا أن هذه الشمس شدتها وقوة نوريتها متناهية وشدة نور الأنوار لا تتناهى، فلا نور إلا نوره.

ولا موجـود على الحقيـقة إلا هو، واحتـجابه عنا إنما هو لشـدة نوريته وغاية كماله وقوة ظهوره وضعف قوانا العـقلية لا لخفائه فى نفسه، فإنه نفس

الظهور المحض، فهو أظهر من كل ظاهـر ولا يمكن أن تتخصص شدة نوريته عند حد حتى يمكن أن يتوهم ورائه نور.

فإنه حينئذ يلزم أن يكون له حد وتخصص يستدعى مخصصا أشد نورية منه وقاهر له، وهو محـال. بل هو القاهر بشدة نوريته لجـميع الأنوار القاهرة وغيرها.

وقد عرفت أن صـفاته الحقيقـية عين ذاته الواحدة من جـميع الوجوه، وهى النورية المحـضة والظهـور الصرف فـقدرته هو نوريتـه وقهـره للأشـياء والفاعلية من خاصيته النور وحياته وإرادته هو نفس النورية أيضًا.

والأنوار القاهرة من العقول، فأنوارها متناهية الشدة، إن عنى بالنهاية أن يكون وراء الشيء ما هو أتم منه.

وإن عنى بالشدة صلوحها لفيض الآثار غير المتناهية، فهى بهذا الاعتبار غير مـتناهية الشدة. وسيـأتى أن الأجرام الفلكية وحركاتهـا الدائمة لا تنقطع ولا تتغير.

قوله: وإن النور المدبر يجب نهاية آثاره.

أقول: علة تعلق النفس بالبدن إنما كان طلبا للاستكمال، فإن النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم الحقيقة وإنما يحصل لها الكمال العلمى والعملى بالسعى العظيم والاجتهاد التام. والنفوس الفلكية.

وإن كـانت كاملة من جـهة الـعلوم، فهى تسـتكمل بأجـزائها بسـبب حركاتها ووصول الفيض العـقلى إليها والإشراق الإلهى على التدريج، بحيث يحصل من كل حركة إشراق ومن كل إشراق حـركة إلى غير النهاية، على ما سيأتى تفصيله.

فالأنوار المدبرة، سواء كانت فلكية أو إنسانية، يجب نهاية قواها والآثار الحاصلة فيها. فإن قواها، لو كانت غير متناهية ما انحبست فى العلائق الجسمانية الظلمانية.

التى ذواتها متناهية لتناهى الأبعاد وتناهى حوادث القوى والشوق الطبيعى، فإن أصناف الشهوات والغضب وحوادثهما متناهية.

ولو كانت قواها وآثارها غير متناهية، لم يمكن أن تجد بها شواغل الأجسام عن الأفق النورى الذى لا نسبة له إلى هذه الأجسام الخسيسة فإن ذوات العالم النورى أتم وأكمل من الأجسام واللذة فيه اعظم، فالحركات الفلكية الدائمة ليس لأن قوى نفوسها غير متناهية.

فإن البرهان قائم على تناهى قوى النفوس، فلكية كانت أو بشرية، فدوام حركاتها إنما يكون بمدد من الأنوار العقلية القاهرة التى قواها غير متناهية لكمال نوريتها وشدة ضيائها.

وإذا كان الأمر كذلك، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ولا يقال: كيف يصح أن يكون نور الأنوار وراء ما لا يتناهى من الآثار العقلية مما لا يتناهى من شدة النورية غير المتناهية.

وغير المتناهى ينبغى أن لا يتفاوت، لأنّا نقول: إن غير المتناهى ينطلق إليه التفاوت من الزيادة والنقصان، كما عرفته. والمئات والألوف غير المتناهين مع تفاوتهما.

وكل واحد من الأنوار المدبرة للبرازخ الفلكية لا بد وان يمدّه معشوقه وعلته، وهو النور القاهر الذى هو صاحب الصنم بالنور والشوق والعشق والسرور إلى غير النهاية.

وكل واحد من الأنوار القاهرة لا يأخذ المدد من نور الأنوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد، فإن العالم العقلى متنزه عن التجدد وهو أن يحصل لهم شيء لم يمكن.

بل الفيض الواصل إلى الأنوار المجردة من نور الأنوار ومن البعض إلى البعض دائم، مستمر الوجود لا يتغير.

قوله: واعلم أن تضاعف الإشراقات لا بد منه.

أقول: إن كثرة أنواع الأجسام الحسية والمثالية، وما بينها من الترتيب العجيب والنظام المتقن الغريب والنسب الفاضل، يدلّ على وجود ذلك فى العالم العقلى.

وتكثر الإشراقات هناك وتضاعفها على التراتيب الفاضلة والنسب الكاملة، ولم يدع أحد من الحكماء أن جميع النسب العقلية محصورة فيما ذكرناه.

فإن العجائب فى العالم العقلى كثيرة جمة لا يمكن أن يحيط بها أحد فى عالم الغربة ما داموا متصرفين فى الأبدان الظلمانية والعلائق الجسمانية.

وكل ما فُرض من العجائب هنا فإن هناك أعجب وألطف وأكمل من ذلك؛ ومن طمع أن يعلم عالم الربوبية وعالم العقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم الكثيف.

فقد طمع فى غير مطمع، فإن الغائص فى قعر البحر لا يرى كما يرى من هو فى الهواء. وكذا كلما كانت الرؤية أتم كانت الرؤية أكمل مما إذا كانت أنقص.

ومن الدليل على أن العجائب فى عالم العقل، والصـقع الغربيبى، أكثر وأعظم مما فى عـالم الحس، إنّا عـرفنا هذا القـدر ونحن فى عـلائق الأبدان الظلمانية.

فلو كان هناك هذا القدر فـقط لزم أن نكون قد أحطنا بفعل نور الأنوار وتدابيره المتقنة بقياساتنا وأفكارنا واستنباطاتنا، وذلك محال.

لأن كوننا فى الظلمـات البدنية والعلائق الجـسمانية مـانع عن المشاهدة ورؤية العجـائب ومعاينة الغـرائب، بل الحق ما ذكرنا مـن النسب والترتيب، فهو أنموذج من ذلك.

وقد ذكـرنا فى كـتابنا المسـمّى بـ "الشجـرة الإلهيـة فى علوم الحقـائق الربانية" شيئا من هذه النسب فيه بعض التفصيل، فليطلب من هناك.

قوله: واعلم أنه لما يتصور استقلال النور الناقص.

أقول: النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف الناقص عـند حضوره معه من الاستقـلال بالإنارة فى الفعل دون غلبة النور التام الأقـوى غلبة فى نفس ذلك التأثيـر إنارة كان أو غيرة، فنور الأنـوار غير المتناهى شدة وقـوة لما كان قاهرا لكل نور وغالبا عليه بالتسلط التام.

كـان هو الفاعل المطلق القـاهر لكل مـا دونه من الأنوار مع كل واسطة ودونها؛ والمحصل منها فعلها والقـائم على كل فيض والمتمم له، فهو الفاعل المطلق على الحقيقة إذ ما عداه أما شعاع منه أو شعاع من شعاع، فهى ضعيفة جدا بالنسبة إليه.

فهى وإن كانت من شروط الفعل، فهى أشعته الضعيفة وأنواره المنيفة، فهى نوره تعالى فاعل بذاته دون الواسطة ومع الواسطة التى هى أشعة ذاته.

فليس شأن فى الوجود ليس فيه شأنه منه مبدأ الموجودات وإليه انتهائها فإن نسب الفعل إلى غيره احيانا فهو على سبيل المجاز واعتبر بالغير الأعظم وخاصة بجميع أنوار الكواكب وغيره واستيلائه عليها.

وتلك الأنوار، وإن كانت موجودة فى نفس الأمر، فهى غير محسوسة لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها بجميع الأنوار، وهى.

وإن كان لها إنارة وفعل فى هذا العالم، لكنها علة تتمكن من ذلك إلا عند غلبة نور الشمس على أنوارها، فكان الفعل بالحقيقة إنما هو للشمس. فافهم هذا وأمثاله. فالعوالم كلها متناسبة.

* * *

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

فى كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية

وفيه فصول:

فصل

[فى بيان أن فعل الأنوار أزلى]

نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شىء بعد أن لم يحصل، إلا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شىء إذا وُجد ذلك الشىء وجب أن يوجد.

وإلا فهو مما لا يتصور وجوده أو يتوقف على غيره، فما كان هو الذى يتوقف عليه، وقد فرض أن التوقف عليه، وهو محال. وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شىء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط.

فإن لهذه مدخلا فى أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدما على جميع ما عدا نور الأنوار، فإن نفس الوقت أيضًا من الأشياء التى هى غير نور الأنوار.

فلما كان نور الأنوار، وجميع ما يفرضه "الصفاتية" صفة دائمة، فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر منتظر.

ولا يمكن فى العـدم البحت فـرض تجـدد مع أن كل ما يتـجدد يعـود الكلام إليه. فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضوائها المجردة دائمة.

وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه منه.

أقول: يـريد أن يبيّن فى هذه المقـالة كيـفيـة فعل الواجب لذاته تعـالى والأنوار القاهرة ويذكر تمام القول فى الحركـات الفلكية، فإنه ذكر فى "المقالة الثانية" شمّة من أحوال المحدد والأفلاك.

وشرع فى "الفصل الأول" من "المقالة الثالثة" وذكـر كيفية فعله تعالى بانه أزلى غيـر حادث وأقام البـرهان على قدم العـالم وأزليته، فـقال: "نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهـا شىء بعد أن لم يحصل" إلا على ما سنذكره، معنـاه أنه لا يحصل من نور الأنوار شىء بلا واسطة ولا من الأنوار المجردة إلا بواسطة تحريك الأفلاك.

وإلا فـجمـيع الحوادث الزمـانية صـادرة عن الواجب لذاته بعـد أن لم تكن، وكذلك عن العـقول بواسطة الحركات الفلكية والأنوار الـعقلية. ويريد بقوله: "لا يحصل منهم شىء بعـد أن لم يحصل" لهم لا يؤثرون فى العالم بعد إن لم يكونوا مؤثرين فيه، بـل هم مؤثرون فيه على الدوام ازلا وابدا فلا يمكن أن يتعطل نور الأنوار ولا الأنوار القاهرة عن الفعل أصلاً.

قوله: فإن كل ما يتوقف على غير شىء.

أقول: معناه أن كل ما يتوقف وجوده على شىء، كالعالم الذى يتوقف وجوده على شىء، وهو الواجب لذاته، وجب أن يكون العالم موجودا.

مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى دائم الوجود، فالعالم يجب أن يكون كذلك. ثم إذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده.

فهو لا يتصور وجوده، أو يلزم أن يكون موقوفا على غيره، وهما محالان. إذ التقدير عدم توقف ذلك الشيء الذى هو العالم الأعلى الواجب لذاته دون غيره.

ثم قال: "وكل ما سوى" الواجب لذاته، فهو موقوف عليه، لأنه منه فلا يتوقف على غيره وهذا بخلاف أفعالنا فإنها موقوفة على غيرها، كوقت أو زوال مانع ووجود شرايط وغير ذلك.

فكل هذه لها مدخل فى أفعالنا. ثم لما كان الوقت من الأشياء التى هى غيره، فهو متقدم عليه أيضًا وعلى جميع ما يفرط شرطا أو زوال مانع وبالجملة على كل ما عداه.

قوله: ولما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه الصفاتية.

أقول: يريد "بالصفاتية" الاشاعرة القائلين أن الواجب لذاته له صفات حقيقية قديمة، كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، الزائدة على ذاته المقدسة. فإنّا وإن ابطلناها فعلى تقدير: ثبوتها لا يندفع البرهان على أزلية العالم.

كما ظنه المتكلمون، إذ كل صفة له تعالى إذا كانت دائمة بدوام ذاته لا يمكن أن يتوقف الفاعل على غيرها.

فيجب أن يدوم الترجيح بدوامها لعدم توقفه على أمر منتظر، إذ العدم الصرف لا تجدد فيه بوجه.

قوله: مع أن كل ما يتجدد يعود الكلام إليه.

أقول: معناه أن المتجدد غير الواجب لذاته، وهو منه ولا يتوقف على غيره إذ ليس فى العدم الصرف أمر يقتضى حدوث غيره ولا يصح له إرادة، كما رآه أكثر المتكلمين يندفع به برهان أزلية العالم.

فيقولون بعد اختلافهم فى حدوثها وقيامها بذاته تعالى أو لا فى محل وقدمها أن الله أراد إحداث العالم فى الوقت الذى حدث فيه دون غيره ولا يسأل عن ذلك لأن تلك الإرادة لذاتها تقتضى التخصص بذلك الوقت والإحداث فيه ولوازم الماهيات لا تعليل بغير ماهياتها.

فالحق أن نور الأنوار والأنوار القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية وأضوائها المجردة، أعنى نفوسها الناطقة، أزلية دائمة الوجود.

قوله: وقد علمت أن الشعاع المحسوس.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر يورده المتقدمون. وتقريره: أنه لو كان العالم أزليا دائم الوجود مع الواجب لذاته، لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته.

لأن دوام أثر الشىء معه يقتضى ذلك. واجاب عنه: بأن العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة التامة مساواتها فإن الوجود أحدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه.

واعتبر بالنير وشعاعه الدائم معه فإذا دام النير دام الشعاع بدوامه، فإن الشعاع المحسوس من النير لا النير من الشعاع. فكلما دام النير الأعظم الذى هو علة الشعاع دام الشعاع مع أن الشعاع منه، وهو معلوله والنير الأعظم علته.

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أن العالم قديم وأن حركات الأفلاك دورية تامّة]

كل هيئة لا يتصور ثباتها، هى الحركة. وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث.

وكل حادث إذا حدث فشىء مما توقف عليه هو حادث، إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجح فى جميع الممكنات. ثم مرجحه أن دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشىء، فلم يكن حادثا. ولما كان حادثا، فشىء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث.

ويعود الكلام إلى ذلك الشىء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة غير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، ولا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغى أن يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع. وما يجب فيه لماهيته التجدد، إنما هو الحركة.

وللحركات المستقيمة حد، إذ البرازخ غير المتناهية غير متصور تحققها. وتعلم أن البرزخ لا يتحرك بطبعه إلا لفقد ملائم.

وإذا وصل إليه وقف، حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجح وجوده له، فلا يتحرك، إذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده. والقسريات من الحركات إما من الطبع أو الإرادة.

وستعلم أن ما تحت فلك القمر مما يمكن أن يكون له حركة إرادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائما، لوجوب تحلل هذه التراكيب.

فلجميع حركات ما تحت الأفلاك مقطع. ولما وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهى للأفلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها.

وقد تكون الأفلاك بحسب مبدأ حركتها المفروض ومنتهى حركتها وأيضا فإتها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيه نقط الإضافات.

أقول: قد عرّف الحركة فى كتبه بعدة تعريفات، منها هذا التعريف المذكور فى الكتاب، وزاد فى هذا التعريف فى "التلويحات" قيدا آخر، فقال: "الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة ولا بدّ منه".

وشرح هذا التعريف: أن الموجودات الممكنة تنحصر فى خمس مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والحركة على ما أقام البرهان عليه فى "التلويحات" وغيره فبقيد "الهيئة" يخرج الجوهر وبقوله "غير قارّة" المساوى لما ذكره فى "حكمة الإشراق" لا يتصور ثباتها يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والإضافة.

وبقيد "الضرورة" يخرج الزمان، إذ ما ليس بقارّ وهو كل ما يكون أجزائه الفرضية غير مجتمعة فى الأعيان ينقسم إلى: غير قارّ الذات لذاته، وهو الذى يكون كذلك بالضرورة، وهى الحركة وإلى ما ليس بالذات كذلك.

بل بالعرض، وهو الزمان الذى يمنع ثبات أجزائه الفرضية لا لذاته بل لمحله، وهو الحركة، فإن الزمان مقدار الحركة وزاد فى "المطارحات" قيدا آخر، فقال: "الحركة هيئة لا يتصور ثباتها إلا بالتجدد".

ومعناه أن الهيئة غير القارّة إنما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد الدائم، فإن الحركة ليست من الموجودات التى لا تثبت وإلا لانقطعت بالكلية، بل تثبت دائما بالتجدد، وهو قيد كثير الفائدة.

قوله: وكل ما لم يكن ثم كان.

أقول: يريد أن يبيّن أن كل حادث سبقه حوادث لا نهاية لها ولا بداية. وتقريره: أن كل حادث فاما أن يكون ذاتيا، وهو قبل حدوث جميع الممكنات بالنسبة إلى الواجب لذاته القديم الأزلى.

وأما أن يكون زمانيا، وهو، كما ذكره، إن كل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. فإذا حصل شىء لم يكن ثم كان، فهو ممكن، إذ لو وجب لم يجز أن يعدم ولو امتنع لم يجز أن يحدث.

فكل حادث فهو ممكن مفتقر إلى مرجح حادث، إذ لا يقتضى الحادث وجود لنفسه، فإنه لا بد من مرجح فى جميع الممكنات ويعود الكلام إلى ذلك المرجح فى أنه ليس بواجب ولا دائم الوجود، وإلا لدام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح.

فكان يلزم دوام ذلك الشىء فلم يكن حادثا. والتقدير أنه حادث فشىء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث.

ويعود الكلام أيضًا إلى ذلك الشىء الآخر أنه حادث، فيفتقر إلى مرجح آخر حادث لا يقف عند حدّ، فيلزم أن تكون الحوادث متسلسلة إلى غير النهاية دون انقطاع إلى حادث يستغنى عن المرجح، وإلا لعاد الكلام إلى أول الحوادث بعد الانقطاع.

وهذه الحوادث التى لا تتناهى الثابتة بهذا البرهان وإن كان لها ترتيب طبيعى، فليست موجودة دفعة واحدة لامتناع وجود الأمور المترتبة غير المتناهية الموجودة معا، فلا بدّ وأن يكون وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب غير المنقطع دائما، فلا ينتهى إلى حادث لا يتقدمه حادث آخر، فيجب أن يكون فى الوجود حادث متجدد غير منقطع.

وما يجب فيه التجدد لا لذاته بل بسبب موضوعه الذى هو الحركة. ولما انقسمت الحركات إلى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها، كتناهى الأجسام، ولا يصح استمرار حركات الأجسام المستقيمة الحركة بالتعاون للبرهان الدال على أن بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون، فتنقطع بذلك الحركات المستقيمة.

ولم يذكره الشيخ فى هذا الكتاب، وذكره فى "المطارحات" و"التلويحات" لانه لا يذكر فى هذا الكتاب إلا محض الحق وصريح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدالّ على أن بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون على ما أشار إليه فى "المطارحات". فلذلك سلك فى هذا الكتاب فى أن الحركة المستقيمة المختصة بحركات الأجسام العنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاءون.

وتقريره: أن الأجسام العنصرية ميتة لا حياة لها، فلا تكون حركاتها إرادية فهى إما طبيعية أو قسرية. والأجسام المتحركة بالطبع لا تتحرك به إلا لفقد ملائم وموافق لها، فإذا وصلت إلى الاحياز الملائمة لها وقفت حتى لو كان مع الجسم جميع ما يلائمه ويوافقه ويترجح وجوده له لذاته.

فإنه لا يمكن أن يتحرك أصلاً أو يمتنع أن يطلب ما لا يلائمه ولا

يترجح وجوده له ولهم برهان يدل على أن كل جسم طبيـعى فله حيّز طبيعى يلائمه لا يفارقه إلا بالقسر. ثم يعود إليه بالطبع.

فإذا وصل كل واحد من الأجسام الطبيعـية إلى الحيّز الطبيعى الملائم له سكن فيه ولزمه، فالحركات الطبيعية منقطعة.

وأما الحركات القسرية، فهى إما قسر عن الطبع، أو عن الإرادة، وذلك إنما يتصور فى الأجرام العنصرية المتناهية، فيلزم تناهى الحركات القسرية.

وسيـظهر أن جـميع مـا تحت فلك القمـر من الأجسـام التى يمكن أن تتـحرك بالإرادة من أنواع الحـيوانات لا يحـتمل الحـركة الدائمـة لعدم بـقاء الأجسام الحيوانية دائما لوجوب تحلل تراكيبها لتناهى قوى الأجسام مطلقا.

فجميع الحركات الحادثة تحت فلك القـمر منقطعة متناهية، وقد ثبت لنا بالبـرهان السابق وجوب حـركة دائمـة لا ينقطع هى العلة لحـدوث الحوادث الدائمة غير المنقطعة.

وإذا امتنع أن تكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تعين أن تكون الحركة الدائمة لا تـنصرم للأفلاك، وهى دورية، لمـا علمت أن الحركات الفـلكية لا يمكن أن تكون بالاستقامة أو بالطبع والقسر، فهى دورية إرادية.

وإذا كانت الحـركات الفلكية دائـمة غير مـنقطعة، وهى أعراض قـائمة بأجسام الأفلاك وحالة فيها، فـيجب بالضرورة أن تكون أجرامها الحاملة لتلك الأعـراض الدائمة دائمـة لا تتخلخل ولا تـتكون ولا تنفسـد ولا تنفصل، بل هى أجســام شريفة وحركات كـريمة دائمة الوجود فيـها سرّ الله الأعظم والسلطان الأكرم وأصل وجود التركيب العنصرى والواجب لذاته.

والأنوار المجردة، وإن لم تكن متحركة بذاتها، فهى محركة بالشوق والعشق، كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق والعشق وإن لم يتحرك.

قوله: وقد تكون الأفلاك.

أقول: لما كانت الامتدادات الجسمية المارّة بنقطة واحدة القائم بعضها على بعض على قوائم ثلاثة، وكان لكل امتداد منها طرفان: فامتدادان منها طرفا لامتداد الطول باعتبار قامة الإنسان ويسمّيان "الفوق"، وهو ما يلى رأس الإنسان بالطبع.

و"التحت" وهو ما يلى قدمه بالطبع؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد العرض باعتبار عرض قامته ويسمّيان بـ "اليمين" و"الشمال". فاليمين أقوى جانبية بالطبع، والأغلب.

والشمال أضعفها بالطبع، والأغلب؛ وامتدادان آخران: هما طرفا الامتداد السمكى باعتبار ثخن قامته ويسمّيان بـ "القدام" و"الخلف"، فالقدام ما يلى وجهه بالطبع والخلف ما يلى قفاه.

هذا كله بحسب الوضع. ثم استعملوه بعد ذلك فى سائر الحيوانات والأجسام، حتى فى الفلك فسمّوا الجانب الشرقى منه "يمينا" لظهور قوة الحركة منه.

والجانب الغربى منه "شمالا"؛ ووسط السماء الظاهر "قداما" ووسط السماء الخفى "خلفا"؛ وجانب القطب الشمالى "علوا" وجانب القطب الجنوبى "سفلا".

كل ذلك نسبة بالإنسان، فإنهم سموا عالم الأفلاك بما فيه بـ "الإنسان الكبير"، كما سمّوا الإنسان "عالما صغيرا".

وتوهموا الفلك "إنسانا مضطجعا" على قفاه ورأسه إلى جهة الجنوب ورجلاه إلى الشمال وجنبه الايمن إلى المشرق وإلا يسر إلى المغرب، على ما ذكرنا جهاته.

قوله: "وغير ذلك من الجهات" يريد به الفوق والتحت والخلف والقدام على الوجه المقرر.

أقول: ويتعين فيها نقط الإضافات، وفى بعض النسخ ويتغير فيها نقطة الإضافات، أى يتغير فى الأفلاك نقط الإضافات التى تتعين بسببها الجهات الست.

لا أن الفلك لذاته جهات ست، فإنه لولا نقط الإضافات المتوهمة فيه بالنسبة إلى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء وبالنسبة إلى أنه إنسان مضطجع لم يتعين فيه الجهات الست.

* * *

قال الشيخ:

نكتة

اعلم أن الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها واعلم أن النهار ليس إلا من طلوعها فيتثنى النهار، وليس كذا.

وعلمت وجود المحدد، وأن السفل بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أى جانب فُرض كانت قاصدة إلى العلو ولا يلائمها.

وسيأتيك كيفية أمره وجميع الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات

الأفلاك، وهى علة حدوث الحوادث، ولا تقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسايط.

وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة.

واعلم أن الأفلاك فى حركاتها ومناسباته حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك أيضًا متشبهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة.

ولما لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض، فلم يكن يمكن مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع.

كما فى عالم القواهر، إذ فى البرازخ أبعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البدل حتى تصير آتية فى الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف.

وليس على ما يفرضه أتباع المشائين من أن كل فلك فى حركات الكثرة متشبه بواحد من جميع الوجوه.

فإن الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرض على ما صرحوا به حركة الكواكب، فالكواكب تارة راجعة وتارة مستقيمة وتارة فى الاوج، وتارة فى الحضيض.

فكيف يكون تشبها بشىء واحد، وهم لا يقولون بالإشراقات لتتكثر المناسبات النورية؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف أحوالها إلا لمناسبات أشعة وأنوار فى المعشوقات وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعا لمناسبات

المعشـوقات بعضـها إلى بعض، حتى تأتى فـى الأكوار والأدوار على النسب القاهرة التى يمكن التشبه بها ثم تستأنف.

والمشاءون فى هذه الشبـهات اعترفوا بضرب المثـال الذى ردوا فيه على المتقدمين مما يدل على كـثرة المعشوقات، هو أن معشوق الأفـلاك فى حركاتها لو كان واحدا، لتشابهت الحركات.

وتعلم أنه لو كـانت البـرازخ العلوية بعـضـهـا علة للبـعض، لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل عاشقة لها وليس كذا.

أقول: يريد أن يبـيّن أن حركات الأفـلاك دورية تامة تتم الدورة فى كل يوم وليلة، وانها علة حدوث إلحادثات وانها لا تتكون ولا تنفسد.

ويذكـر بعض النسبـة التى بين الأنوار القاهـرة والأفلاك، فـقال: "إن الشـمس إذا غربت"، أى فى الأفق الغـربى لم ترجع إلى الأفق الشـرقى إلا بعد تمام الحركة الدورية.

ويدل على ذلك أنهـا لو رجعت إلـى الأفق الشرقى قـبل إتمام الحركـة الدورية لوجب أن تطلع الشمس من مغربها بعد غروبها.

ولزم من ذلك أن ترجع إليهـا ويتثنى مرّة أخرى، لأن النهـار عبارة عن مدة طلوع الشـمس، ونحن نرى انها إذا غابت لم ترجع إلى المشـرق إلا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الأرض الذى تحتنا. فـالأفلاك كلها متممات لحركاتها الدورية الإرادية.

وقد عـلمت فيـما سلف وجـود المحدود، وأنه تحـدد بذاته جهـة العلو وبمركزه جـهة السفل؛ وإن الأرض فى مركـزه ينطبق مركز ثقلها علـى مركزه

الذى مفارقة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه إلى أى جانب فُرض، كانت متوجهة قاصدة إلى جهة العلو، إذ التحرك مهما كان متحركا نحو المركز، فحركته إلى السفل.

فإن تحرك عن المركز إلى أى جانب كان، فحركته إلى العلو ولا يلائم الأرض إلا جهة السفل دون جهة العلو على ما يأتى بيانه، وجميع الحوادث التى عندنا فى عالم الكون والفساد فهى من آثار الحركات الفلكية.

واعتبر بالشتاء عند استيلاء البرد، وقلة الرطوبة فى أنواع النبات، وضعف القوة الماسكة للأوراق، وقلة النشو والنمو فيه، وهرب الحرارة وكثرة النشو والنمو فى الربيع عند وصول الشمس إلى الاعتدال.

وكرة الحرارة وشدة نشو البطيخ والخيار والقثاء عند زيادة نور القمر مع كثرة المد فى البحار، وغير ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة فى كتب أحكام النجوم.

والحركات الفلكية علة حدوث إلحادثات ولا يجوز وقوع الأفلاك تحت الكون والفساد ولا تركبها من البسائط، إذ لو جاز كونها وفسادها وتركيبها من البسائط وكل ذلك حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك.

ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم الأجرام الفلكية وحركاتها وجود أجرام فلكية محيطة دائمة الحركة وتكون متقدمة على تلك الأجرام الفلكية المفروض كونها وفسادها وتركيبها من بسايط مؤثرة فى تلك الأفلاك الكائنة الفاسدة، وذلك محال كما عرفته.

قوله: واعلم أن الأفلاك.

أقول: أن الأفلاك حركاتها المتفقة ومناسبات تلك الحركات واجتماعات كواكبها ومقابلاتها وتثليثاتها، وسائر اتصالاتها، وغير ذلك من المناسبات الفلكية، كلها متشبهة لمناسبات الأنوار العقلية والأشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك الأنوار المجردة. فتلك المناسبات العقلية المحفوظة المتناهية، التى بين الأنوار القاهرة المجردة التى تحصلها الأفلاك بالحركات، طالبة التشبه بتلك المناسبات العقلية الآتية عليها فى الأدوار الطويلة على سبيل التعاقب شيئا بعد شيء.

فإذا تحركت حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وأن يفيض العقل المفارق هيأته النورية الروحانية المناسبة تقتضيه تلك الحركات على كل قابل مستعد لتلك المناسبة من الجواهر النفسية والجرمانية.

والمراد بتأثير الأجرام الفلكية، هو نفوذ الأنوار الكواكب فى الأجرام بسبب الحركات المقتضية لاجتماعها وافتراقها بالاتصالات المختلفة من المقابلة والتسديس والتثليث والتربيع، وغير ذلك من الأحوال. فيستبعد الأشياء بذلك لأن يفيض العقل الهيئات النورية والظلمانية المقتضية لتلك النسبة.

ولما لم يمكن للأفلاك الجمع بين جميع الأوضاع دفعة واحدة، وكانت للكواكب أجرام يحجب بعضها بعضا كذلك، فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم الحجاب بالكلية من الأجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الأجرام.

كما تكون العوالم المجردة النورية التى لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف البرازخ الجرمية التى يلزمها أبعاد وحجب فحفظت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البدل والتعاقب.

حتى إنهـا تأتى على جميع تـلك المناسبات العـقلية بالحركـات الدائمة الدورية فى الأدوار والأكوار على سبيل التـعاقب فى الاستئناف، هذا مذهب المشرقيين.

وأما ما يراه اتباع المشائين أن كل فلك يشبـه فى حركاته الكثيرة بمعشوق واحد من جميع الوجوه، وهو عقل نورى مجرد، وهذا ليس بمبين.

فإن الأفلاك كثيرة وحـركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صـرّحوا فى كتبهم بأن الغرض من حركة الأفلاك إنما هو حركة الكـواكب لتصل أشعتها المختلطة بعضها ببـعض إلى أجزاء العالم وأقطاره على النسبة الفاضلة الـعقلية، ليظهر بذلك أنواع الكائنات، ثم إن الكوكب تـختلف حركـته، فـتارة تراه راجـعا، وتارة أخرى مستقيما.

وأخرى فى الأوج أو الحضيض.

إلى غيـر ذلك من الاختلافـات الواقعة فى السيـارات المفتقـرة إلى عدة أفـلاك على مـا هو مـذكـور فى علم الهـيـئة. فكـيف يصح أن يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط؟

وهم لا يقولون بكثـرة الإشراقات العـقلية للمناسبـات النورية المقتضـية لكثرة الأنوار العقلية على ما هو رأى الإشراقيين الفاضلين. فالحق أن حركات الأفلاك الكثيرة على اختلاف أحوالها وتباين مطالبها ليس إلا لمناسبات الأنوار العقلية والأشعة النورية الموجودة فى المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الأفضل.

حتى تأتى على تلك الـنسب العقلية القـاهرة والأدوار والأكوار الطويلة

التى يمكنها التشبه به على التدريج بسبب الحركات، ثم يستأنف ويحصل تلك النسب مرة أخرى من أول الدور شيئا فشيئا، فتلك الحركة الدورية على الترتيب العقلى الذى فى الأنوار المجردة.

حتى يأتى عليها مرّة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات المرتبة على الترتيب والتدريج استأنفت دورا آخر.

وجماعة المشائين اعترفوا فى هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذى ذكروه وردوا فيه على القدماء، وهو أن أشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلى يطابقها، هو مثالها وصورتها، إلا أنهم يقولون أن هذا المثال غير قائم بذاته، كما يقول به أرباب الأنواع، بل هو فى الذهن.

ومما استدل به المشاءون على كثرة المعشوقات العقلية أن مقصود الأفلاك فى حركاتها إن كان هو التشبه بمعشوق واحد عقلى وجب تشابه حركاتها فى الجهة، وليس؛ ولو كانت الأجرام الفلكية بعضها عللا لبعض للزم أن تكون المعلولات متشبهة فى حركاتها بعللها العاشقة لها، فتشابهت حركاتها فى الجهات وليس الأمر كذلك.

وهذا موضع شريف لا بد من بسطه، فإن نفسى ما سمحت بتركه لأنه موضع مفيد فيه دقة وبيانه أن الذوات العقلية وهيئاتها وأحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة مضبوطة وكذا ما بينها من النسبة العقلية والذوات العقلية مع هيئاتها علة للذوات الجسمانية وهيئاتها.

وبالجملة، فكل ما فى العالم العقلى يسرى إلى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة، فإذا أخذت الأفلاك فى الحركات من أول الدور

وراعت النسبة العقلية التى تريد استيفائها على الترتيب والتدريج لا تزال مستخرجة لتلك النسب باستخراج الأوضاع بالحركات حتى تأتى عليها.

فإذا تم استيفاء النسب الموجودة فى عالم العقل بالحركات وهبطت بأسرها إلى العالم الجسمانى قامت القيامة ويتم ذلك فى الألوف الجمة العظيمة، ثم يستأنف العود إلى دور آخر وجميع ما على الفلك من الصور والأحوال والخواص والأشعة المختلفة التأثير وما يوجد من العجائب على الأرض وغيرها من الأجسام العنصرية.

فكل ذلك هابط من العالم العقلى وأثر من آثار نسبة روحانية من تلك المناسبات والخواص. وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لقول القائل: لو كانت هذه الصور كذا، ولم خلقت، ولم كانت الحركة الفلانية وأثرها كذا.

وإن الجواب فى الكل: أن العالم الجسمانى يحذوا حذو العالم العقلى، فهو ظله والظل تبع للمظلول.

وكل حادث حدث لا بدّ له من علة حتى ينتهى الأمر فى الأخير إلى أنه أثر مناسبة من المناسبات العقلية وسريان خاصية من الخواص العالية النورية، فافهم ذلك.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى أزلية الزمان وأبديته]

ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار، حصل منها برزخ واحد لفقر مشترك. والقواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعا.

ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضًا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهى مفتقرة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الأنوار القاهرة الاشتراكات بإزاء الاشتراكات فى السموات والأرض.

والافتراقات بإزاء الافتراقات، والمفترقات بإزاء المفترقات؛ فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

ولتعلم أن تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلى لا زمانى. والقواهر لا يقدر البشر على إحصائها وضبط ترتيبها. وليست هى ذاهبة فى الطول فحسب، بل منها متكافئة.

فإن الأعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة.

ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة، وما يحصل من أنوار القواهر

عن القواهر الأعـلين باعتبـار مشـاهدتها لنور الأنوار ولكل عـال، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفى الأشعة مراتب وطبقات.

ففى القـواهر أصول طوليـة قليلة الوسايط الشـعاعيـة والجوهرية، هى الأمهات ومنها عرضية من أشعة وساطية على طبقات.

واعلم أن الزمان هو مـقدار الحركة إذا جمع فى العـقل مقدار مقـدمها ومتأخرها. وضبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات.

وتحدس من تأخيرك لامر، إذا ادى إلى فوات ما يتضمن تقدمه، أن أمرا ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات.

والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكـون نفس العدم، فإن العدم للشىء قـد يكون بعد، ولا أمرا ثابتا يجتـمع معه، فهـو أيضا قبلية زمانيـة، فيكون قبل جمـيع الزمان زمان، وهو محال.

فالزمان لا مبدأ له.

ومن طريق آخر: قد عرفت أن الحـوادث تستدعى عللا غيـر متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركـة دائمة، ولا بد وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمـان أيضًا لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعـد؛ وبعده ليس عدمه، إذ قد يكون العدم قبلا، ولا شيئا ثابتا، كما سبق.

فيلزم أن يكون بعـد جميع الزمـان زمان، وهو محال. وتـعتبر القـبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمى الدفـعى، والزمان الذى حواليه فالأقرب من

أجزاء الماضى إليه بعد، وإلا بعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا وإلا يتجه اشكال التشابه.

والفيض أبدى، إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال "أن الفيض لو دام، لساوى مبدعه" لا يلزم، لما دريت أن النير يتقدم على الشعاع، وإن كان قد استدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب فى نفسه لا يساوى ما يوجبه بل هو منه وبه.

وأما ما يقال "إن الحركات مجتمعة فى الوجود لأن كل واحد صار موجودا، فيكون الكل قد صار موجودا"، ففاسد. إذا الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صح عدم النهاية فيها.

ولا مجموع لها، فإنها كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريت أنه إنما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبتنى على جهة استحالته شيء، عرفت بطلانه. والعلل التى وجب فيها النهاية هى الذوات الثابتة الفياضة.

وما يقال "أن الحركات أن كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى" فلا يحصل، فهو غلط. لأن المتوقف على غير المتناهى الذى هو ممتنع إنما يكون إذا كان غير المتناهى المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبدا.

أما إذا كان غير المتناهى ماضيا ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

والذى يقال "أن الآن هو آخر الماضى فيتناهى" فإن عُنى به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد.

وإن عنى به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو صحيح. فإنه آخر هذا الماضى وهو أول ما سيأتى إذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان فى جانبيه، أعنى الماضى والمستقبل، لا يتناهى.

وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسبوق العدم، فالكل كذا. وقد دريت أنه لا يلزم، فإن لك أن تقول: كل واحد من أعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول فى زمان واحد محدود.

ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

أقول: يريد أن يبيّن كيفية حصول فلك الثوابت وبعض الأجسام عن الأنوار القاهرة النورية.

فذكر أن الأنوار القاهرة المجردة، لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار حجاب، فهى تشاهده دائما وتبتهج به غاية الابتهاج والسرور، إذ لا ألذ من مشاهدته ولا أكمل من معاينة جماله وجلاله. فيحصل من هذا الابتهاج المشترك بنور الأنوار بسبب الفقر المشترك بين تلك الأنوار القاهرة برزخ واحد، هو الثوابت بما فيه من الصور والكواكب.

وقد عرفت أن كل فلك من الأفلاك الجزئية وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الأنواع العنصرية بسيطها ومركبها له ربّ نور من الأنوار المجردة

العـقليـة هو الواسطة فـى وجوده عـن نور الأنوار. وأصل الوجـود بالأنوار القاهرة المقـتضـية للعناصر ومـركبـاتها ضعـيفة النور نازلة الـرتبة عن الأنوار القاهرة المقتضية للبرازخ الفلكية الشديدة النور.

ولما كانت الأقسام العنصرية خاضعـة للأجرام الفلكية متأثرة عنها فاعلة فيها، وجب أن يكون بين أرباب أصنامها كذلك.

فكذلك كانت القواهـر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبـة العقلية عن القواهر التى اقتضت الفلكيات وحصل منها برازخ خاضعة بالطبع للبرازخ العلوية مـتأثرة عنها ومـنفعلة بالطبع ولهـا مادة مشـتركـة بين جمـيع الصور العنصرية المختلفة.

كما اشتركت الأفلاك لها فى الحركة الدوريـة لتشبهها بمعشوق واحد هو النور الأعلى نور الأنوار؛ وافترقت فى الجهات المختلفة لاخـتلاف معشوقاتها ومتشوقاتها التى هى الأنوار المجردة القاهرة.

فالاشتراكـات العقلية فى الفقر بإزاء الاشتـراكات المادية فى العنصريات والحركات فى الفلكيات؛ والافتراقات العقلية فى شدة النور وضعفه.

واختلاف الاستغناء والنورية بإزاء الافتـراقات من اختلاف الحركات فى الجهات فى الفلكيات.

واختلاف الصور فى العنصريات؛ وكذا المفترقات فى الأنوار المجردة من شدة النورية وضعفها فى ذواتها بإزاء المفترقات.

ثم اخـتلاف جـواهر العنصريات بالنـوع؛ والفلكيات، إمـا بالنوع على قول، أو بالعوارض على قول. فـحصلت جهات الفيض كثيرة مـتعددة لكثرة أنواع الموجودات وأصنافها ومناسباتها.

ولما كانت الأنوار المجردة القاهرة بعضها علة وبعضها معلول كان بعضها، وهو العلة متقدما على المعلول منها، بالذات والعقل لا بالزمان. والتقدم الذاتى أفضل من الزمانى، وغيره من التقدمات.

والأنوار المجردة القاهرة كثيرة جدا، وهى أكثر من قطرات البحار وذرات الرمال لا يتمكن أحد من البشر أن يحصيها أو يضبط ترتيبها أو يعرف جميع مناسباتها، على ما ينبغى.

وليست، كما عرفت، ذاهبة فى الطول مترتبة نازلة فى سلسلتها الطولية بحيث يكون العالى علة للسافل إلى آخر المراتب.

بل هى متكافئة. فإن الطبقة الطولية الأعلين وما فى ذواتها الشريفة من الجهات الكثيرة النورية التى فى كل واحد أو بمشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر ويفيض وجود جواهر نورية قاهرة متكافئة، وهى التى لا يكون بعضها علة لبعض، بل يكون عللها خارجة عنها.

ولولا وجود أنوار متكافئة من الطبقة العرضية، وهى أرباب الأصنام النوعية، لم يوجد أنواع من الجواهر الجسمانية متكافئة.

فإن تكافؤ المعلولات الصنمية يدلّ على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما فى العالم الجسمانى، من الأنواع وما فيها من الأعراض.

فهى آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية. فإذا اعدت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيأته العقلية

المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضا؛ فالمناسبات عقلية، والمناسبات سارية فى هذا العالم.

فكل نور مجرد فيه مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من صنمه بحسب استعداده شيء من تلك المناسبة وبحسب كمال استعداده وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة كل ما فى عالم الأجرام.

من العجائب والغرائب، فهو من عالم النورى المثالى وكل ما يحصل من الأنوار المجردة القاهرة عن القواهر العالية الطولية الأعلين باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار.

ولكل نور عقلى عال، فهو أشرف ما يحصل منها من جهة الأشعة الإشراقية وفى الأشعة العقلية كثرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة، ففى الأنوار القاهرة النورية أصولية طولية قليلة الوسايط الشعاعية والجوهرية، فإن هذه الطبقة مرتبة.

فكل عال علة لما دونه إلى آخر المراتب وتُسمّى هذه الطبقة "الأمهات"، إذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفوس والأجرام والهيئات. وأما الطبقة العرضية، وهى الحاصلة من أشعة الطبقة العالية.

وهى على طبقات كثيرة متكثرة الوسائط الشعاعية الكثيرة التركب بعضها ببعض، فيحصل من كل تركيب وجملة منها شيء من الأنوار القاهرة والنفوس والأجرام.

ولا ترتيب فى هذه الطبقة، بل بينها تكافؤ من وجوه، كما كان بين أصنافها تكافؤ نورانى، أى تكافؤ عللها النورية.

قوله: واعلم أن الزمان.

أقول: ليس الزمان نفس الحركة من حيث هى حركة، بل هو مقدار له. لأن الحركات اشتركت فى معنى الحركة واختلفت فيما تتقدر به.

وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتقدير مغاير للحركة من حيث هى حركة. فالزمان مقدار الحركة، إذا جمع فى العقل مقدار متقدمها مع متأخرها، فإن الزمان مقدار لمطابقته للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة.

وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر ولأن الزمان له مقدار امتدادى يختلف بالقلة والكثرة بحسب الاعتبار؛ فإن السنة أعظم من الشهر الأعظم من اليوم الأعظم من الساعة.

وكل مقدار، فهو مقدار لشيء، وإذا لم يكن مقدار أمر ثابت وإلا لثبت، فهو مقدار أمر لا يتصور ثباته، وهو الحركة المتجددة التى لا ثبات لها.

فالزمان مقدار الحركة غير الثابتة إذا جمع فى العقل متقدمها ومتأخرها، فانهما يجتمعان فى العقل دون الخارج.

فأجزاء الزمان لا تجتمع فى الخارج بعضها مع بعض بخلاف أجزاء المسافة المجتمعة أجزائها بعضها مع بعض.

قوله: وضبط الحركة اليومية فإنها أظهر الحركات.

أقول: لما كان الزمان مقدار الحركة، وكان الزمان لا مقطع له، وكانت الحركة الدورية غير منقطعة، وجب أن يكون الزمان مقدار حركة مستديرة.

فإن المستقيمة لها مقطع، فاستحفظ الزمان وضبط بأظهر الحركات

المستديرة، وهى الحركة اليومية، إذ الحـركة الضابطة للزمان والمستحفظة له هى التى توجد بها الساعة واليوم والليلة والأمس والشهر والسنة.

وليس ذلك إلا الحركـة اليومية التـى هى أظهر الحركات، فـهى الحافظة للزمان وهى حركـة الجرم الأقصى من المشرق إلى المغـرب، ولا يطلق الزمان إلا على حركة.

والكافة يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجمعون من أعداد حركة يوما، أو شهرا، أو سنة، أو دورا.

قوله: وتحدس من تأخيرك لأمر، إذا أدى إلى فـوات ما يتضمن تقديمه أن أمرا ما قد فاتك.

أقول: اعلم أن النهار والليل لا ينكرهما أحـد. فإذا فرضت من الصبح أن فرسا تحرك إلى الليل بقوة معينة فقطع عشرة فراسخ.

فإنه إذا ابتـدأ بالحركة من الضـحوة بتلك القوة إلى الـليل فإنه لا يقطع عشرة فراسخ، بل دون ذلك، وكذا عند الظهر على نسبة مقدارية.

فبالضـرورة قد فات على الفرس المبتدى من الضـحوة؛ والظهر شىء لا ثبات له وله مقدار، فـإن له نصفا وسدسا وثلثا، وغـير ذلك، وليس مقداره مقدار المتحرك والمحرك والمسافة، فإن هذه ثابتة وهو غير ثابت، فهو مقدار ما لم يثبت، وهو الحركة.

فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر غير المجتمعين. وإلى هذا أشار بقوله "وتعرف أنه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات".

قوله: والزمان لا ينقطع.

أقول: هذا حكم عقلى شـريف، وهو أن الزمان لا بداية له ولا نهاية. وبيان ذلك أنه لو كان له بداية.

لكان عدمه قبل وجوده والقـبل أيضًا من الزمان، فيلزم أن يكون له قبل لا يجتـمع مع بعده، وهذا القبل ليس كـقبلية الواحـد على الاثنين المجتمـعة معها، فإن حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون.

ثم إذا حدث شيء آخـر لم يكن موجـود لحال وجود الأول فـفى حال وجود الأول لم يوجد الثـانى، فهو قبل آخر، وهكذا ما بعـد الثانى والثالث إلى غير النهاية.

وهذه القبليات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعل للحادث ولا إمكانه ولا جوهرا أو عرضا ممكن الثبات.

فإن كل واحد منها قد يكون موجـودا قبل الحادث وبعده؛ والقبليات لا يتصور أن يكون مع الحادث ولا بعده. وهذه القبليات بعـضها أقرب وبعضها أبعد، فهى قابلة للزيادة والنقصان.

وكل كذا، فهو مقدار لما لا ثبات له، وإلا لثبت، فهو مقدار ما لا ثبات له وهو الحركة، فهذا يدل على أن ماهية الزمـان موجودة، وهى مقدار الحركة التى لا ثبات لهـا. ويدل أيضًا على أن الزمـان لا مبدأ له لأن هذه القـبليات قبلية زمانية أيضًا.

فلو كان له مبدأ لكان له قبل غير مجتمع مع ما بعده، وهو الزمان.

فيلزم أن يكون قبل الزمان زمان، وهو محال مع لزوم محال آخر، وهو أنه يلزم من فـرض عدم الزمـان حصـوله. وبهـذا استـدل بعض الأوائل بأن الزمان واجب الوجود لذاته.

وأجيب: بأنه لا نسلم أنه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال، بل يلزم من فرض عدم الموجود بعد الوجود زمان آخر.

لأنه يلزم من عدم ذلك الشيء الزمانى وجود ذلك الشيء الزمانى بعينه. ثم لم قلتم أن كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا، وهو وجود العلة دون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته.

فذلك المحال لم يكن لازما من مجرد عدمه، بل من وجود العلة بدون المعلول، ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان ما فى الموضعين واجب الوجود، وهو محال.

قوله: ومن طريق آخر.

أقول: ثبت له من طريقين دوام الحوادث إلى غير النهاية.

فالطريق الأول، ما ذكره أن كل حادث لا بد له من علة حادثة وكذا يكون لعلته علة حادثة، لحدوثها وهكذا إلى غير النهاية والطريق الثانى، ما ذكره هاهنا، وهو أن الزمان لا بداية له.

وإلى الأول أشار بقوله "ومن طريق آخر عرفت أن الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع"، لأن الحادث يمتنع أن تكون علته قديمة وإلا لكان معلوله الحادث قديما.

فلم يكن حادثا، وإذا كانت الحوادث غير متناهية، فتستدعى بالضرورة عللا حادثة، وهى الحركة الدورية الدائمة، ولا بد وأن يكون المحيط شامل للكل.

وهو المحدد للجهات، وتبين لك فيما سلف دوامه وعدم فساده وانحرافه.

قوله: والزمان أيضًا لا مقطع له.

أقول: لو كان للزمان مقطع ونهاية، للزم أن يكون عدمه بعد وجوده، والبعد زمان أيضًا كالقبل، إذ ليس بعده عبارة عن عدمه.

إذ عدم الشيء كما يكون بعد الشيء فكذلك قد يكون قبله؛ وليس ذلك البعض أيضًا أمرا ثابتا، وإلا لثبت فيلزم أن يكون ذلك البعد زمانا، فيلزم أن يكون بعد كل الزمان منه شيء، وهو محال. إذ يلزم من فرض عدمه وجوده، وهو بيّن البطلان. فليس لكلية الزمان بداية ولا نهاية.

ولما كان الزمان من عوارض الحركة التى هى من عوارض الجسم، فيكون الكلام فى الحركة والجسم كالكلام فى الزمان.

وعند ذلك قال أرسطوطاليس: من قال لحدوث الزمان فقد قال لقدمه من حيث لا يشعر.

قوله: وتعبير القبلية والبعدية.

أقول: الآن طرف وهمى للزمان، وهو بين الماضى والمستقبل، به يتصل أجزائها الفرضية بعضها ببعض.

ولما كانت الحركة التى منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما، إذ كل شيء منهما شيء واحد متصل لا طرف له بالفعل، بل بالفرض، كشعور دفعى بمماسة جسم آخر.

وليس للآن وجود غير هذا الوجه. فإنك تعلم أن الزمان، إذا لم يكن

له بداية ولا نهاية، فلا يمكن وجود الآن بالفعل، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط، كما أن النقطة طرف الخط فالآن طرف الزمان فالآن واصل باعتبار أنه حد مشترك بين الماضى والمستقبل متصل أحدهما بالآخر بسببه، وهو فاصل باعتبار أنه يفصل الماضى عن المستقبل. وبالجملة الآن يطلقونه على معنيين:

أحدهما: الزمان الصغير الذى عن جنبى الآن الوهمى، كقولك "مشى الآن" و"يمشى الآن" وهو زمان مرتب بين الماضى والمستقبل، ويُسمّى بعض الناس هذا الآن "بالوقت المعيّن" إذا وصل الفلك إلى محاذاة شيء.

وثانيهما: هو الآن الوهمى الدفعى. فإن القبلية والبعدية إنما تعتبر بالنسبة إلى هذا الآن والزمان الذى حواليه فالأقرب إليه من أجزاء الماضى يُسمّى "بعدا"، والأبعد عنه يسمّى "قبلا".

وأما المستقبل، فهو بخلاف هذا، فيسمّى "الأقرب" إلى الآن الوهمى الدفعى من أجزاء المستقبل يسمّى "قبلا"، والأبعد عنه يسمّى "بعدا"، وألا يتحد اشكال التشابه به.

فإنّا لو سمّينا ما يقرب إلى الآن الوهمى من أجزاء الماضى "بعدا" وما يقرب إليه من أجزاء المستقبل أيضًا "بعدا" لزم تشابه أجزاء الماضى والمستقبل، فلا يكون الماضى ماضيا، ولا المستقبل مستقبلا، وهو باطل.

قوله: والفيض أبدى.

أقول: لما كان الواجب لذاته علة لما دونه من الممكنات، وهو متقدم عليها ومفيض دونها ودائم الفيض عليها والمرجح دائم، فيدوم الترجيح.

فإن الفاعل إذا لم يتغير ولا ينعدم فيلزم لا محالة أن يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده.

قوله: وما يقال.

أقول: حاصل هذا السؤال يرجع إلى الجهل بأحوال العلل والمعلولات مع تشنيع على الحكماء.

وتقريره: إن الواجب لذاته، لما كان علة لوجود العالم، فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن دوامها دوامه، فيلزم أيضًا من عدمه عدمها، ومن عدم المعلول عدم العلة الواجبة للوجود، فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته، وهو محال.

وجوابه: أن اللزوم الذى بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة، فإن ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول.

وأما ارتفاع المعلول، لذاته لا يقتضى ارتفاع العلة، بل يستدل بارتفاع المعلول على ارتفاع العلة قبله، فإن النير علة للشعاع ومتقدم عليه، فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه دون العكس، بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير وعدمه قبل ذلك.

فالشعاع من النير لا النير من الشعاع، فالعلة لا تساوى معلولها فالمعلول من العلة دون العكس.

قوله: وأما ما يقال من أن الحركات مجتمعة فى الوجود.

أقول: تقرير هذا السؤال الذى هو بناء على: أن حكم الكل هو حكم كل واحد، وحجتهم ترجع إلى إيراد مثال واحد.

وهو "كل واحد من الزنج أسود" فيكون "الكل أسود"، فإذا كان كل واحد من الحركات مسبوقا بالعدم، فيكون الكل مسبوقا بالعدم، ويلزم أن يكون العالم حادثا.

والجواب: أن كل واحد من الممكنات غير الحركة جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة، كما صح وقوع كل واحد منها دفعة.

فإن بعض الممكنات لا يقع إلا بترتيب زماني ولان كل واحد من الضدين يمكن حلوله فى محل فى زمان واحد دون حصول المجموع فيه فى ذلك الوقت، فانتقض ما ذكره السائل.

ثم إن الحوادث الماضية لا كل لها مجموعى، فإنها معدومة، فكيف يصح أن يقال أن الكل مسبوق بالعدم أو غير مسبوق؟

فإن الموجود من السلسلة فى كل وقت واحد فقط، فإذا لم يكن الكل موجودا فى الخارج لامتناع وجود الحوادث الماضية والحركات فى وقت واحد، فلا يصح الحكم العينى عليه.

كما صحّ فى كل واحد لما عرفت أن الحركات التى لا تحدث إلا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها، ولذلك صحّ عدم النهاية فيها.

فكلما وجد منها شىء عدم، فلا مجموع لها.

وأما برهان وجوب النهاية: فإنما يصح فيما يمكن اجتماع آحاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعى وطبيعى وليست الحركات المتعاقبة كذلك، وفرض المحال، أعنى اجتماع الحركات والحوادث، ليبتنى على جهة استحالة شىء وهو حدوث العالم، عرفت فيما سلف بطلانه.

وأما العلل الواجب فـيها النهاية، فـهى الذوات النورية الثابتة الفـيّاضة المجردة عن المواد.

قوله: وما يقـال أن الحركات أن كانت عديمـة النهاية يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى.

أقول: تقرير هذا السؤال: هو أن الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية لزم أن يكون كل واحد منها مـتوقفا على انقضاء مـا لا يتناهى، وكل ما كان كذلك فوجوده محـال، ينتج أن الحوادث الفلكية فى الأزل إن لـم تتناهى كان وجود كل منها محال، وهو ظاهر الفساد.

والجواب: أنكم إن اردتم بـ "التوقف" المفـهوم العرفى، وهو أن يكون السببان موصوفين بالعدم؛ والأخير لا يوجد إلا بعد وجود المعدوم الأول.

كيـوم السبت المعدوم، فـإنه لا يوجد إلا بعد وجـود الجهة المعـدومة، فالملازمة ممنوعة فإنه لا يصح بهـذا المعنى أن يكون وقت يمكن أن يقال فيه أن الشيء الأخير يتوقف وجوده على ما لا نهاية له.

فإن كل ما لا يوجد إلا بعد وجود ما لا نهـاية له فى المستقبل، فوجوده محال. فالمتوقف بهذا المعنى إنما يقال على أشياء ما حصلت، فمن حيث عدم حصولها إنما تكون فى المستقبل مـن الزمان فيكون كل ما يفرض من الحركات والحـوادث المستـقبلة يتـوقف على حـوادث فى المستـقـبل يجب تناهى تلك الحوادث المتوقف عليها.

وإن أردتم بـ "التوقف" كون الشيء المتوقف لا يقع فى الوجود إلا بعد وجود حوادث لا تتناهى فى الماضى.

فليس بمحال عند الحكماء، إذ كل حادث يجب أن يسبقه حوادث غير متناهية فى الماضى بالتقرير السابق. فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له فى الماضى؟

فإنه نفس محل النزاع وأخذ محل النزاع مقدمة فى إبطال نفسها مصادرة على المطلوب الأول.

قوله: والذى يقال أن الآن.

أقول: تقرير هذا السؤال: أن يقال أن الحوادث الماضية لها آخر، وكل ما له آخر فهو متناه، فالحوادث الماضية متناهية.

وبيان الصغرى أن كل آن حاضر وهو آخر ما مضى، والكبرى قضية.

والجواب: إن أردتم بالآن أنه لا شيء بعده فيمنع الصغرى، فإن مذهب الحكماء أن بعده آنات وأزمنة غير متناهية.

وإن أردتم بالآن أنه آخر ما مضى بحسب الفرض، فحينئذ لا يلزم أن يكون آنا آخر لا آخر بعده.

وإن أريد "بالنهاية" فى الكبرى ما هو فى جانب بداية الحوادث، منعت الكبرى؛ وإن أريد ما هو فى الجانب الآخر منها كانت النتيجة أن الحوادث الماضية متناهية من الآخر، ولا يلزم تناهيها من الأول.

وليس الكلام فى تناهى الحوادث من الآخر، بل من الأول.

وإن كان كل واحد من الزمان من جانبى الآن الفرضى أعنى الماضى والمستقبل، غير متناه.

وقوله: وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل

واحد كما يقال: "كل واحد من الحركات مسبوق العدم" فيلزم أن يكون الكل كذا.

أقول: قد ذكرنا فى السؤال الأول أن حكم الكل على كل واحد باطل، كقولك "كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق العدم بحركة أخرى ليلزم أن يكون الكل مسبوق العدم".

وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من أنه يصح أن يقال: كل واحد من أعداد السواد يمكن حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد، ولا يصح أن يقال: أن الجميع يصح حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد، على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على "كل واحد" الحكم على "الجميع".

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أن حركات الأفلاك لنيل أمر قدسى لذيذ]

ولما ثبتت الحركات الفلكية دون الحركات من أنوار مجردة مدبرة، وأشرنا إلى أن نور الأنوار المجردة المدبرة دون الأنوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات، فلما كان النور أخس ما عنده الظلمات.

فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية. وعرف أيضًا أن حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هى دفعة أو لا تناله أصلاً.

لأن الحالين يقضيان إلى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهى لنيل

مقصــد نورى تنالها الأنوار المدبرة من الأنوار القاهرة وهو نور ســانح وشعاع قدسى.

ولو لم يكن فى النور المدبر فى البــرازخ العلوية أمــر دائم التجــدد، ما كانت منها الحــركة المتجددة دائما، إذ الثابــت لنفسه لا يقتضى التغــير، ثم ما يتجــدد من الأنوار المتصرفة الـعلوية ليس أمرا من الظلمات لما سـبق، فيكون أمرا نوريا من القواهر متجددا، وليست صورا علمية.

فإنها بالفعل من جــهة العلوم بما تحتها من المعلومات حــركاتها وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلمه، إن الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، وليست الموجودات المترتبة القاهرية أيضًا متناهية، وإن كثرت، لتناهى العلل والمعلولات.

وحركات الأفلاك غير متناهية، فليــست إلا لأمر غير متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ.

فالتحــريكات تكون معدة للإشراقات، والإشراقــات، والإشراقات تارة أخرى موجبة للحــركات، والحركة المنبعثة عن إشراق غــير الحركة التى كانت معدة لذلك الإشراق بالعدد.

فلا دور ممتنعا فــلا زالت الحركة شرط الإشــراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التى بعده وهكذا دائما.

وجمــيع أعداد الحركــات والإشراقات مضــبوطة بعشق مــستمــر وشوق دائم. وتوالى الحركــات على نسق واحد فى الأفــلاك لتوالى الأنوار الســانحة على نسق واحد فى الأنوار المدبرة.

ولما كان الفلك وفاعله متشابهى الأحـوال، فكان شكل الفلك متشابها. ولا متشابه فى وضع ما يفرض له أجزاء غير الكرى، وكذا كل برزخ بسيط.

ولما لم تكن لمدبرات البرازخ العلـوية العلائق الشهوانيـة والغضبيـة وما يمنعهـا عن عوالم النور، فـقبلت الإشراقـات الكثيرة، فـبمـا قبلت من نور الأنوار وبما اشتركت المدبرات فيه، اشتركت تحريكاتها فى الدورية وبما اختلفت من الإشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها.

والنور المدبر، وإن كـان عن قـاهر من الأعلـين وكـان كثـيـر قـبـول الإشراقات، لا يكون فى كمال الجوهر، كنور قاهر.

فـإن القاهر إنما يفـيض النور المجـرد المدبر لكمال البـرزخ من الأرباب العظيمة وتـدبيره على ما يليق بتصـرف البرازخ متناهى القوة، ليـستحكم مع البرازخ علاقته.

أقول: يريد أن يبيّن أن بعض الأنوار المدبرة الأسهفبذية المحركة للأجرام الفلكيـة والمغـايرة بينها وبيـن الأنوار المجردة القـاهرة، فـقال أنه "لما ثبـتت الحركـات الفلكيـة"، وكونهـا من الأنوار مدبرة بالطرق التى مـرّت، لزم أن تكون الأنوار المدبرة غير الأنوار القـاهرة المقدسة عن العلائق الظلمانيـة البدنية البرزخية.

إذ هى مجردة عن المواد الجـسمانية بالكلية، فهى أكـمل منها وأشرف. فإن الأنوار المجـردة المتعلقـة بالأبدان الظلمـانية أبعد عـن الكمالات العقـلية وأقرب إلى الظلمات البرزخية لاشتغالها بأحوال العلائق البدنية وانحجابها عن عالم النور والقوى الجرمية.

ولما كانت الأنوار المدبرة محركة للبرازخ العلوية لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون لما تحتها، أو لما فوقها.

لا جائز أن تكون متحركة لما تحتها لأنه إن كان أمرا حيوانيا فإن كان جذب ملائم فهو الشهوة، أو دفع منافر فهو الغضب، وجميع الأغراض الحيوانية لا تخلو عنها.

ويمتنع أن تكون النفوس المدبرة الفلكية طالبة لأحدهما، أو لكليهما، لاختصاصهما بالأجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة إلى التغذى والنموّ والهرب من الضد والمزاحم.

وكل ذلك يمتنع على الأجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتئام والحركة المستقيمة عليها وليس مطلوبها أمر مطلوبا من الثناء والمدح فإن حركاتها دائمة، فيجب أن تبتنى على علة واجبة الدوام.

والمطلوب ليس بواجب الدوام ولا يجوز أيضًا أن تتحرك لما تحتها من العنصريات، فإنها أخس وأحقر من أن تتحرك لاجلها، فإن العالم العنصرى بأسره لا نسبة له محسوسة إلى فلك الثوابت فضلا عما فوقه أو مجموع الأفلاك.

ثم إن الأفلاك لها القوة التى لا تتناهى وهى لا تتكون ولا تفسد. فكيف تتحرك للعنصريات الخسيسة مع وجود هذا الشرف العظيم؟

والحدس الصحيح لا يتوقف فى هذا الحكم الغريب من الأوليات ويبقى أن يكون مطلوبها بالحركة الإرادية وغرضها أمرا عقليا لأجل ما فوقها.

فيجب أن يكون معشوقا لها، إذ التحريك الإرادى لا بد وأن يكون

لمطلب يكون حصوله بالنسبة إليها أولى من لا حصوله، وكل ما كان كذلك، فهو محبوب.

وإذا أفرطت المحبة سُمّيت "عشقـا"؛ وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دل على إفراط المحبـة المسمّاة بـ "العشق". فثبتت أن حركـات الأفلاك لأجل مـعشوق لا لنيل ذاته، لأنهـا أن نيلت دفعـة واحدة وجب أن تقف الحـركـة الدائمة وكـذلك إن أيست من الـنيل وإن نيلت على التدريج، فلا تكون ذاتا بل حركة.

وإن كان المطلوب نيل صفـة، فهو محال. فإن الصـفة المطلوبة للعاشق حـالة فى المعشـوق لا يحصل للعـاشق إلا بالانتـقال الممـتنع على الصفـات العرضية.

وإن حصل مثلها لـم ينتقل، فلم يحصل للطالب عين المطلوب بل مثله؛ وإن لم يمكن نيل المطلوب ولا ما يشبـهه، فلا تستمر الحـركة الدائمة. فالحق أن المطلوب بالحركة الإرادية الدائمة هو التشبه بمعشوق لا لينال دفعة.

بل على التدريج وهو المراد بقوله حركاتهـا "لنيل مقصود نورى" عقلى "ينالها الأنـوار المدبرة" الفلكية بالحـركة للبرازخ العلـوية عن الأنوار المجردة القاهرة، وهو نور عرضى سـانح وشعاع عقلى قدسـى فى غاية ما يكون من اللذة، فينبعث عنها لأجلها حركة معدة الإشراق معدة حركة.

فلا تزال الإشراقات العـقلية موجبة للحركات الفلكية والحـركات معدة لإشراقات إلى غير النهاية.

وأنت إذا تأملت البدن وأعضـائه عند الطرب فإنك تجده متحرك بـسببه

لانفعال كل واحد من النفس والبدن عن أحوال صاحبه، فالبارقات الإلهية الواردة على النفس تؤدى إلى حركة البدن واضطرابه.

كما يشاهد ذلك من أهل المواجيد. وإذا كان كذلك فلا تتعجب من دوام حركات الأفلاك واستمرار مواجيدها بدوام إشراقات الأنوار العقلية وانفعال نفوسها عن اللذات القدسية، فتنفعل أجرامها بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية.

فإنه لو لم يكن فى الأنوار المدبرة الفلكية أمر دائم التجدد على الاتصال لا يوجد منها الحركة الدائمة المتجددة، إذ نفوسها وأجرامها ثابتة فلا يقتضيان الحركة غير الثابتة.

وإذا لم يكن المقتضى للحركة أمرا جسمانيا، كما سبق، فتعين أن يكون لما ذكرناه من الأنوار السانحة الواصلة إليها من الأنوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صورا علمية.

فإن نفوس الأفلاك بالفعل من جهة العلوم فجميع ما تحتها من معلولات حركاتها وجميع ما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة.

فإنه سيأتى البرهان الدال على أن جميع الضوابط التى للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار فى كل دور من الأدوار العظيمة.

وكذلك نسب الموجودات المترتبة العقلية أيضًا متناهية، وإن كانت كثيرة لوجوب تناهى العلل والمعلولات المترتبة وعدم نهاية حركات الأفلاك فلو كانت حركاتها للصور العلمية الواصلة إليها وعلومها متناهية وجب تناهى حركاتها، وهو محال.

فيلزم أن تكون حـركاتها للإشراقات العـقلية والأشعة القـدسية اللذيذة المبـهجـة الواصلة إليـهـا على سبـيل التـجـدد الدائم غيـر المنقطع، فـتكون التحريكات الفلكية معدة للإشراقات العـقلية الموجبة للحركات هكذا إلى غير النهاية.

إلا أن الحركة المنبـعثة عن إشراق المعين بالعـدد وإن اتحد النوع لئلا يلزم الدور الممتنـع وجميع الاعـدادات الحركات والإشـراقات تنضبـط بعشق دائم وشوق مـستمـر غير منقطع، وإنما توالت الحـركات الفلكيـة على نسق واحد لتوالى الأنوار القدسية السانحة عليها على نسق واحد.

قوله: ولما كان الفلك وفاعله.

أقول: لما كـان الفلك بسيطا مـتشابه الأحـوال والصفـات كل جزء منه متشابه للكل فى الحقيقة وكان فاعله أيضًا.

وهو النور المجرد مـتشابها أيضًـا، كان شكله متـشابها ولا متـشابه فى الأشكال غير الكروى. فيجب أن يكون شكله كرويا، وكذا كل بسيط.

والشكل عندهم إحاطة الحد الواحد أو الحدود المختلفة بالمقدار، فالجسم الذى يحيط به حـد واحد هو الشكل الكروى وهو أفضل الأشكال وأشـرفها والذى يحيط به حدود كثيـرة يسمّى باسم "الحدود المحيطة" إن كانت ثلاثة، فمثلث.

وإن كانت أربعة، فمربع فـإذا نظرنا إلى الجسم وقطعنا النظر عن غيره، فيلزم لـنهايته مـقدار مـا وشكل لذاته إلا أن الجسم إنما يقـتضى المقـدار العام فقط، إذ لـو اقتضى الخـاص لتسـاوت الأجسـام فى خصـوصيات المـقادير، وليس.

والجسم لذاته مع كونه يقتضى الشكل المطلق فهو أيضًا يقتضى الشكل الخاص؛ فإنّا إذا نظرنا إلى الجسم وقطعنا النظر من كل ما يمكن له، فيجب له البساطة.

فإن التركيب من الأمور الممكنة له اللاحقة به بأمور خارجية.

فالجسم لذاته يقتضى أن يكون بسيطا، والبسيط هو الذى له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع فإن الذى فيه اختلاف قوى وطبائع.

ليس من ذاته بل من الأحوال الممكنة التى قطعنا النظر عنها. وإذا كان الجسم البسيط غير مختلف الاقتضاء فيجب أن يكون شكله كرويا غير مختلف فإن غير الكروى مختلف، ففى جانب منه خط وفى آخر سطح، وفى آخر زاوية.

فلا تقتضيه القوة الواحدة البسيطة إلا لاختلاف تأثير قوة واحدة وهى الصور النوعية فى مادة واحدة، وهو محال. فالجسم البسيط لا يكون علة للامور المختلفة.

فيجب أن تكون أشكال البسائط من الأفلاك والعناصر كرويات الأشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالية من العلائق الشهوانية والغضبية وغيرهما من الأمور الوهمية والخيالية البدنية والكل يمنعها عن العوالم العقلية والأنوار القدسية فلا جرم قبلت الإشراقات النورية الكثيرة إلى غير النهاية من نور الأنوار ومن سائر الأنوار المجردة.

وبسبب اشتراك الأنوار المدبرة الفلكية فى قبول الأنوار السانحة من نور الأنوار اشتركت فى الحركة الدورية.

وبسبب اختلاف الإشراقات لاختلاف عــللها الفاعلية اختلفت تحريكاتها بالشدة والضــعف والجهة. والنور المدبر وإن حــصل عن نور قاهر من الأنوار العقلية وكان كثير قبول الإشراقــات من جميع ما فوقه فإنه لا يكون فى كمال الجوهر، كالنور القاهر.

لأن النور القاهر المجرد إنما فاض عنه النور المدبر لاستعداد البدن وكماله فلذلك قبل النور المجــرد لتدبيره ويتــصرف فيــه ولما كان تدبيره للبــدن بالقوة المتناهيــة، فيحكم العــلامة البــدنية مــعه ولا يلزم أن يساوى النور الــقاهر فى الجوهرية وفى الكمالات النورية.

❊ ❊ ❊

قال الشيخ:

قاعدة فى بيان أن المجعول هو الماهية لا وجودها

ولما كان الوجــود اعتبــارا عقليا فللشىء من علتــه الفياضــة هويته. ولا يستغنى الممكــن عن المرجح لوجوده، وإلا ينقلب بعد إمكانه فى نفســه واجبا لذاته.

وقد يبطل الشىء من الكائنات الفاســدات مع بقاء علته الفياضــة لتوقفه على علل أخرى زائلة. وقد يكون للشىء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين، كالصنم، فإن علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر.

وقد تكون علة الثبات والحدوث واحــدا، كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علة وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار.

والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا تفارقها أنوارها المدبرة بل هى دائمة التصرف فيها.

أقـول: تقدم العلة الـتامـة على المعلول عند جـماعـة المشـائين إنما هو بالوجود دون الزمان، فالأشياء عندهم وجوداتها من الفاعل.

وعند الحكمـاء الإشراقـيـين أن الذى من الفـاعل إنما هو ذات الأشيـاء وحقائقـها دون وجودها. فإنك قد عـرفت أن الوجود أمر اعتـبارى عقلى لا هوية له فى الأعيان أصلاً ليوجد.

قوله: ولا يستغنى الممكن عن المرجح.

أقول: هذا برهان عام يدل على أن الممكن سواء كان دائم الوجود أو لم يكن فإنه لا يستغنى عن المرجح لوجوده.

فإن الممكن لذاته يفـتقر إلى مـرجح فى وجوده وبقائه، إمـا فى وجوده فظاهر لكون الشىء لا يرجح وجود نفسه، وإلا لم يكن ممكنا.

وأما فى حال البـقاء، فلاتصافه فى حال بـقائه بالإمكان فإن الممكن فى نفسه يقبل الوجود والعدم.

إذ لو لم يقبل أحدهما لـذاته لم يمكن أن يقبله أبدا فإن للشىء من ذاته لا يفارقه فى حـال ما، فالممكن فى حال بقائه أن امتنع عليـه العدم لذاته كان ذلك دائما وحينئذ يصير الممكن لذاته، واجبا لذاته وهو خلف؛ وإن لم يمتنع عليه العدم لذاته فى حال بقائه.

فهو ممكن لذاته فى حـال بقائه. فكل ممكن مفتـقر إلى مرجح لو أمكن استغنائه عنه لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته وانقلاب الحقائق بعضها إلى بعض محال والمعلول يبطل إما لبطلان علته بالكلية أو لبطلان بعض أجزائها.

وبقـاء البعض الآخـر فـإن الشىء من الكائنات الفـاسدات من المعـادن

والنبات والحيوان قد يبطل عند بطلان أحد الأجزاء التى لبطلان تركيبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده.

لأن وجود ذلك المركب يفتقر إلى علل أخرى استعدادية مادية والتئام أجزائها وسائر الشروط وزوال المانع حتى يقتضى المفارق ما يحتاج إليه، فإذا زال أحد هذه العلل انفسد ذلك المركب وبطل مع بقاء علته الفياضة لتوقف وجوده على علل أخرى زائلة.

وما يقال أن المعلول ربما استغنى عن العلة كما يشاهد بقاء البناء المعلول للبنّاء بعد موته.

وجوابه: أن المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه، كالمجردات والفلكيات، ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبنّاء والبناء؛ فالأول، إذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول لأنها علة الثبات.

فإذا عدمت العلة التى هى علة الوجود والثبات معا امتنع وجود المعلول وثباته، وأما الثانى فانه إذا عدمت علة الوجود، فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة لعلة الوجود بالشخص فيستمر وجود المعلول فعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما فى البناء والبنّاء.

فإن العلة الموجودة للبناء هى تحريك أجزاء البناء من الحجارة والجص والأخشاب وغيرها بعضها إلى بعض، وهى باقية بعد تمام البناء سواء مات البنّاء أو لم يمت.

وعلة الثبات هو تماسك الأجزاء ليبوسة العنصر، فهو باق ما دام العنصر يابسا، فإذا زالت اليبوسة التى هى علة البناء انعدم المعلول فانهدم البناء.

وحكم الصنم الذى مثل به فى الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل أيضا ما تتحد فيه علة الحدوث والثبات بالقالب المشكّل للماء، كالكوز المشكّل للماء لشكل نفسه، فإن علة حدوث الشكل ووجوده وهو الكوز وعلة ثبات ذلك الشكل هو أيضًا نفس الكوز، فقد اتحدت علة الحدوث والبقاء.

ونور الأنوار لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للأشياء واستيلائه عليها هو علة وجود جميع الموجودات الممكنة بواسطة أو بغير واسطة، وهو أيضًا علة ثباتها.

وكذا الأنوار المجردة القاهرة ولما كانت الفلكية غير كائنة ولا فاسدة لما مرّ، فنفوسها المتعلقة بها لا تفارقها ولا تنقطع علاقتها عنها أزلا وأبدا.

بل هى دائمة التصرف والتدبير. وإن كان بعض الحكماء من اخوان الصفا يزعم أن نفوس الأفلاك تتخلص من التصرف عنه إلى عالم العقل المحض لكن بعد الأدوار الطويلة.

ثم تتعلق بها بعض النفوس الكاملة من النفوس البشرية وتحركها وتتصرف فيها أدوار محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم يفارق ولا يزال الأمر هكذا إلى ما لا يتناهى. وفى هذا الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر.

* * *

قال الشيخ:

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ

وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها

وفيها فصول:

فصل

[فى تقسيم البرازخ]

كل جسم، فاما أن يكون فاردا، وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين.

وأما أن يكون مزدوجا، وهو ما يتركب منهما. وكل فارد، فإما أن يكون حاجزا، وهو الذى يمنع النور بالكلية وإما لطيفا، وهو الذى لا يمنعه أصلاً.

وإما مقتصدا، وهو الذى يمنعه منعا غير تام، وله فى المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنا لك من دوام الحركات وموضوعاتها.

والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاثة: أما أن يكون قابسا حاجزا، كالأرض؛ أو مقتصدا كالماء أو لطيفا كالفضاء.

وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد، وإلا حجب عنا الأنوار العالية، فليس إلا الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنما هى من

أبخرة، وهى مقتـصدة اقتصادا ما. والماء طبعه الاقتـصاد إلا أن يمازجه شيء آخر يكدّره.

وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركبات القابسية إذا كانت مقتصدة، كالبلور، فإنما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

وقال جماعـة أن أصول القوابس أربعة: بارد يابس، وهو الأرض وبارد رطب، وهو الماء وحار رطب، وهو الهواء وحار يابس، وهو النار.

وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكل عندهم وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحق يأبى هذا.

فإن النار إما أن يأخـذوها كما عند العامة وعنـد العامة النور داخل فى مفهوم النار، وإما أن يأخذوها على اصطلاح آخر.

فإن كـانت حجـتهم فى إثباتهـا عند الفلك هو "إن التى عندنا قـاصدة للعلو" فهـو ضعيف، لأن هذه النار تنقلب هواء فى الحال، وبرزخـه لا يبقى عند شدة تلطفه مسـتعد الظهور النور فيه، فـتنقطع عنه سلطنت الحرارة أيضًا وبقى هواء، ومن خاصية الحرارة التلطيف.

ولو كانت باقيـة نارا أو على الحرارة التى كانت فيه لأحرقت مـا قابلها على خط مسـتقيم، وليس كـذا. وإن استدلوا بحـركة الفلك أنها تسـخن ما يجاور الـفلك فيكون هواء مـتسخنا، فـلا يلزم أن يكون نارا. وإن اسـتدلّوا باحـتراق الدخـان عند الوصول إلى قـريب من الفلك، فـيحـصل منه ذوات الأذناب من الشهب فهذا خطأ لأن الحرق ليس من خاصية النار.

فإن الحديـدة الحامية تحرق والهـواء الحار شديد الحرق. والاسـتدلال بما نرى فى المصباح من شبه ثقبة من صنوبرتها إنما هو هواء.

فإن النارية كلما كانت أقوى فهى أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وإن ضعفت عن الإحالة فيقوى الدخان فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطف فصار هواء لقوة النار وبقيت معه حرارة.

ثم إن هؤلاء اعترفوا بأن اليابس هو الذى لم يقبل التشكل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل تقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلا فى حرارة مختلفة فى الشدة والنقص، فهو هواء حار.

وما يقال "إن النار يابسة لتجفيفها الأشياء" ليس بحسن فإن التجفيف إنما هو لإزالة الرطوبة.

وإزالة الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هى يابسة. وليس أنها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنها تصير بخارا أو هواء فتصير أشد ميعانا. فالأصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

واعلم أن اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقلّ فيه فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء محسوسة.

وليست الصور إلا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا.

وإن سمّى ما اشتد من الهواء حرارته "نارا"، فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسما إلى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها.

وقول القائل "لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء، فما طلبت موضعا أعلى بل وقفت عنده"، كلام غير مستقيم.

فإن للخصم أن يقول "إن الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لا

لأن له حينئذ حقيقة أخرى، بل لأن له حينئذ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته نارا" .

ثم من الذى شاهد نارا ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنه يتسخن بحركة الفلك.

ثم العجب أنهم فى الممتزجات ادعوا نارية وإذا علمت أن النار التى توهموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسر، إذ الفلك لا يدافعها وما يفرضه فارض أنه ينزل لبرد لا يكون نارا.

وهذه التى عندنا تلطف وتحلل، فلم يقع فى الممتزجات إلا حرارة تامة أو ناقصة.

والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكن من برده أو تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه ينجمد، إلا أنه أقرب إلى الميعان من الأرض.

فالحر غريب وإنما هو من النور أو الحركة المعللة بالنور. والبرد التام ليس معللا بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما.

فإن البرودة لو كانت معلولة بالماء لماهيته وحدها، لما تصور لمزيل أن يزيلها عنه. فهى معللة به وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، إلا أن البرد وجودى، إذ البارد، كالجمد، يبرد ما فوقه وما يجاوره.

واللازم للماء فى الأحوال كلها، تسخن وتجمد للاقتصاد إلا أن يخالطه شىء.

والهواء ينقلب ماء كما ترى مما يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات.

ولا يتصور أن تكون للرشح، فيتعين أن يكون هواء صار لشدة البرد ماء. وليس لقائل أن يقول "الأجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت إليه".

إذ لو كان كذا، لكان انجذابها إلى حياض كبيرة أولى وليس كذا حتى إن الطاس، وإن كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركيبها من النداوة مثل ما كان دونها.

وذلك فى جميع المواضع سواء فرضت فيه الأبخرة كثيرة وقليلة، والماء صيرورته هواء تشاهده من تحلل الأبخرة شديدا حتى يزول اقتصادها أصلا بحيث يتلطف بالكلية.

وانقلاب الماء عرضا يرى من استحجار المياه فى إجلال. وانقلاب الهواء نارا ذات نورية. يرى فى القدح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء نارا ذات نورية.

وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر يجب انقلاب الآخر إليه وإلا كان فى الأدوار غير المتناهية لم يبق شيء من ذلك إلا انقلب إلى هواء، فلا يبقى منه شيء وأيضًا إذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل إليهما سواء فى الإمكان.

والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم "أرديبهشت" وهو نور قاهر فيّاض لها.

فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ نقول له فى نفسه "برزخا" وبالقياس إلى الهيئات "حاملا" و"محلا" وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب "هيولى".

هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الأفلاك غير مشتركة، أى هيئات ببرازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل.

أقول: الأجسام البسيطة هى التى لا تكون حقيقتها مركبة من أجسام مختلفة الطبائع، وهى إما فلكية، وإما عنصرية.

والفلكية البسيطة لا يتركب عنها غيرها أصلاً لأنها لا تقبل الميل المستقيم، وكل كائن فاسد مركب لا بد فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك وهما محالان على الفلك، فمماسها لا يتصل بها لافتقاره إلى رطوبة تقتضى الاتصال.

فإن الجسم الرطب، كالماء، إذا لقى آخر مثله بطل السطح الذى بينهما بسهولة بخلاف اليابس الصلب فإنه لا يتصل به والأفلاك لا توصف بالكيفيات الأربعة الأصلية على رأى المشائين.

ولا بالرطوبة خاصة على رأى الأقدمين؛ ولا تتشكل بشكل آخر غير الشكل الكروى للبيان السابق.

وليست الأفلاك مركبة من العناصر، كما زعم الهند أنها مركبة من النار والهواء والماء، والكواكب من النار والهواء. فلم يعدم فى العلويات الأرض ولا من شىء آخر، بل أبدعت بسيطة على ما هى عليه.

وأما البسائط العنصرية، فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها الكون والفساد والتركيب.

فقوله "كل جسم فإما أن يكون فاردا وهو ما لا تركيب فيه من برزخين"، ويريد بالجسم الفارد الجسم المفرد وهو البسيط الذى لا يتركب

حقيقة من جسمين مختلفين، أو اكثـر، كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، بل يكون بسيطا، كالعناصر الأربعة.

فأمـا أن يكون مزدوجا وهو مـا يتركب منهمـا، ويريد بالمزدوج الجسم المركب من أجسـام مخـتلفة الطبائـع، كالمواليد الثـلاثة، فإن كل واحـد منها مركب من العناصر الأربعة الموجودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع.

وكل جسم فارد، وهو الجسم المفرد البـسيط فاما أن يكون حاجزا، وهو الجسـم الكثيف الذى يمنع النور عن الـوصول، كـالأرض والجبال والأبـخرة الكثيرة والمتراكمة.

وما أشبـه ذلك؛ وإما أن يكون لطيفـا، وهو الجسم الذى لا يمنع النور عن الوصول بالكلية، وهـو يقابل الأول تقابل التضاد، وهو كـالهواء الصافى الشفاف اللطيف.

وإما أن يكون مقتصـدا، وهو الجسم الذى يمنع النور عن الوصول منعا غير تام وله فى المنع مراتب.

فإن الجـواهر المعدنية الـشفافـة، كالبلور وغيـره، يختلف منعـها للنور بحسب صفاء مادتها وكثرة شفيفها وقلة ذلك، وكذا الحال فى الماء.

وزعم أن الأفلاك حاجزها مسـتنير لأن حاجز الأفلاك إنما هى الكواكب النيرة وهى كـثيفـة مع صقالة وصـلابة؛ فكذلك وقف عليهـا النور العرضى اللازم لتلك الأجرام الكثيـفة النيرة، وكذلك يكشف الكوكب التحـتانى منها الفوقانى.

وأما غيـر الكواكب من الأفلاك، فإنها لطـيفة شفافـة فى الغاية لا تمنع النور عن الوصول ولذلك تصل إلينا أنوار الكواكب مع مشاهدتنا لها.

وجميع الأجرام الفلكية برازخ قاهرة للعنصريات لا تنفسد ولا تتكون ولا تبطل لما عرفت من دوام الحركة لموضوعاتها.

فإن الحركة عرض تفتقر إلى الموضوع وموضوعها نفس الجواهر الفلكية. وإما الجواهر القابسة التى أمكنتها تحت الأفلاك وهى العناصر وهى التى سمّاها بـ "القوابس"، إما لاقتباسها منهما الأنوار العرضية واستنارتها بها ولاقتباسها منها الاستعدادات المختلفة بحصول صور المواليد الثلاثة والأجسام المفردة البسيطة القابسة العنصرية لا تخرج عن الأقسام الثلاثة المذكورة، أعنى الحاجز والمقتصد واللطيف.

فالقابس الحاجز منها هى الأرض والمقتصد هو الماء؛ واللطيف هو الهواء والفضاء.

وليس بيننا وبين الأجرام الفلكية جسم حاجز كثيف ولا مقتصد، وإلا لوجب أن تحجب عنها الأنوار الكوكبية، وليس الأمر كذلك. فليس بيننا وبينها إلا الفضاء، وهو الهواء لا غير.

وأما ما يُرى فى هذا الفضاء، من الحواجز من السحب والضباب والغبار والدخان، فإنها إنما تتولد من الأبخرة والأدخنة المرتقية من الأرض والماء بسبب الأشعة الفلكية، فهى مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الأبخرة وقلته.

والماء طبيعته الاقتصاد، إن لم يعرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الأشياء الأخرى، كالمائعات وغيرها، ما يكدره ويزيل اقتصاده.

هذا حكم البسائط فى الحاجزية والمقتصدية واللطف.

وأما المركبات، فكل واحد منهما ينتسب إلى احدها بحسب غلبة الواحد. فإن غلبت الأرض كان المركب حاجزا.

وإن غلب الماء كان مقتصدا، أو الهواء كان لطيفا. والمركبات القابسة المقتصدة، كالحجار البلور، إنما كانت مقتصدة لغلبة الجوهر البسيط المقتصد الذى هو الماء.

قوله: وقال جماعة أصول القوابس أربعة.

أقول: زعم جماعة المشائين أن الجهات الطبيعية اثنتان: علو وسفل. فكل متحرك على الاستقامة إما أن يتحرك إلى الوسط، بسبب كيفية توجب الحركة إليه، وهى البرودة؛ أو عن الوسط بتوسط كيفية توجب ذلك، وهى الحرارة.

وإنّا نشاهد المتسخن فى الغاية يصعد إلى فوق فإذا برد فى الغاية نزل إلى أسفل فعلة الحركة إلى فوق الحرارة أو لازمها وهى الخفة.

وعلة الحركة إلى أسفل البرودة أو لازمها وهو الثقل والحار إذا صعد إلى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان، فهو النار؛ وإن كان دونه، فهو الهواء.

والبارد إذا نزل إلى غاية السفلية بحسب الاستحقاق، فهو الأرض؛ وإن كان دونه، فهو الماء فالأجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة أو بعسر تنقسم إلى: رطبة ويابسة، ولا يخلوا جسم عنصرى عنهما.

وبحسب قبول الثقل والخفة والميل إلى العلو والسفل تنقسم إلى: حارة وباردة، ولا يخلوا عنهما جسم عنصرى. فالحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان.

فإذا تركبت الأربعة حصلت أربعة أخرى: حار يابس؛ وحار رطب؛ وبارد يابس؛ وبارد رطب. والبسائط العنصرية وما يتركب عنها لا تخلوا عن هذه الأربعة، إذ الأقسام بحسب التقسيمين عام لجميع الأجسام ولا يحوز أن يكون فى بعض البسائط حرارة أو برودة فقط فإن التقسيم الآخر أثبت عليه اليبوسة والرطوبة.

ولا تجتمع الكيفيات الأربعة، ولا الثلاثة فى بسيط واحد لئلا يجتمع المتضادات، فلزم انفراد كل بسيط من الأربعة بكيفيتين قسيم بها الأركان الأربعة للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال المفتقر إليه فى الممتزجات.

وهذه الطريقة أقرب إلى حصر الأركان فى أربعة، وإذا انحصرت فى الأربعة انحصرت الأسطقسات فيها، فإن التركيب إنما يكون من الأركان. وللقدماء طريقة أخرى فى حصر الأسطقسات فى أربعة، وهى لو كان العنصر واحدا ما صح فعل وانفعال لعدم انفعال الشىء عن نفسه وفعله فى ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته.

ولما كانت الأفعال والانفعالات كثيرة تفتقر إلى التكثر وكانت الأجسام متناهية، فيجب أن تقف الكثرة عند حد ويكون لكل واحد صورة يصدر عنه بسببها فعل وانفعال يتم به التركيب المزاجى.

ولما كانت الصفات الطبيعية الأولى أربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات التوالى الحاصلة منها بعد التفاعل، فيجب أن تكون علة لهذه الأشياء ومصححة للتوسط المزاجي ومحسوسة تتشعر بها الحواس وتنفعل عنها.

إذ معنى المزاج ليس إلا توسط متضادات ولا بد وأن يكون فى كل

بسيط منها حصة تامة من التوسط. وأما الكيفيات غير العامة للأجسام، كالألوان والأراييح والطعوم وغيرها، لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية.

كما كانت الكيفيات الأولى، لم يخل عنها ولا عن طرف أضدادها وجنسها كثير من الأجسام، كما لم يخل جسم عن شيء من الكيفيات الأولى الأربعة التابعة لصورها، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما عداها، فحاصلة بعد الامتزاج.

وإذا تركبت هذه الكيفيات الأربع حصلت منها أربعة أخرى وهى: الحار اليابس، وهو النار والحار والرطب، وهو الهواء والبارد اليابس، وهو الأرض والبارد الرطب، وهو الماء.

فانحصرت الأسطقسات فى أربعة.

وأما الطريقة القديمة فى حصرهم العناصر فى أربعة.

وهى أن المركب لا بد من أن يركب من جسمين: كثيف ولطيف.

والكثيف إما يابس منعقد، وهو الأرض أو سيال، وهو الماء؛ واللطيف أن اشتدت حرارته بحيث يحرق ما يلاقيه، فهو النار؛ والا، فهو الهواء.

والطريقة الثانية مبنية على الاستقراء؛ ويصعب إثبات الثالثة لاحتياج المثبت إلى بيان أن الحار الشديد، هو النار لا يقوم مقامه حرارة الشمس.

وإن الحار الشديد، إذا اجتمع مع الأرض والماء، يحتاج إلى متوسط، هو الهواء، فإن قالوا بأن حرارة الشمس لا تثبت لعدم ثبوت المادة وحينئذ لا يصلح بالحر من المركبات وأنه أيضًا يحتاج إلى توسط الهواء إذا الحار الشديد وهو النار لا يجتمع مع البارد الشديد، وهو الماء، لا بتوسط الحار المتوسط، كالهواء.

فيناسبه النار بالحر، والماء بالرطوبة، وتحتاج هذه الدعوى إلى البرهان مع أن هذا حصر للعناصر دون الأركان واعتبار العنصرية دون اعتبار الركنية. ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون فى العالم ركن لا يصلح أن يتركب عنه غيره. قولهم أن وجوده حينئذ يكون معطلا فإنه ليس وجود البسائط لأجل التركيب. وعرفوا الحرارة بأنها كيفية ملطفة محللة مصعدة تجتمع بين المتشاكلات وتتفرق بين المختلفات.

والبرودة كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها؛ والرطوبة كيفية منفعلة بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه.

والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية منفعلة بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال والحار والبارد يؤثران فى الرطب واليابس وهما لا يؤثران فى الحار والبارد من حيث هما كذلك، ويؤثر كل واحد منهما فى الآخر.

قوله: وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل.

أقول: زعم المشاءون أن النار حارة يابسة والهواء حار رطب. وقد عرفت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الأربعة واستدلوا على وجودها وإثباتها بأن الدخان المرتفع فى الغاية يحرق.

ولو لم يكن هناك طبيعة محرقة وإلا لم يدم الإحراق وتلك هى النار المحيلة لما خالطها إلى جوهرها فتكون بسيطة كرية الشكل، وهى متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الأذناب والشهب موافقة الفلك، وهى حارة لإشراقها الأدخنة؛ والطبقة العالية منها المماسة لمقعر فلك القمر، هى النار الصرفة البسيطة.

وقال بعض القدماء انها غير محرقة، بل هى من جنس الحرارة الغريزية. وذكر فى "الشفاء" أن الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوّها عن العائق.

فيلزم أن تكون السخونة فى الغاية. واستدلوا على يبوستها بقبولها الأشكال وتركها بعسر، فإنها تشكل الأجسام الملاقية لها وهى قابلة لذلك بعسر وإلا لقبلت ذلك بسهولة، فكانت رطبة.

إذ الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة، وليست برطبة. فإن الحرارة النار فى الغاية والحرارة الشديدة من شأنها إفناء الرطوبة عن المادة وحينئذ تصير يابسة.

وردّ صاحب "حكمة الإشراق" عليهم بأن قال: إن النار إما أن يأخذوها على ما هو المفهوم عند العامة، وكان عندهم أن النار يدخل فى مفهومها النور، فيسمّون "الشعل" كلها نارا.

وكذا الجمر، لانه لا يخلو عن نورية، أو يأخذوها على أن يكون الإحراق داخلا فى مفهومها على التقديرين فحجتهم فى وجودها وإثباتها عند الفلك إن كان لأن النار التى عندنا يقصدها فهو العلو، فهو ضعيف جدا.

فإن النار الصاعدة من الشعل تنقلب هواء وتبقى بلا نورية ولا حرارة؛ والنور داخل فى مفهومها والحرارة من خاصية النار وهما معدومان، وبرزخه لا يبقى عند شدة لطفه مستعد الظهور النور فيه وحينئذ تنقطع عنه سلطنة الحرارة ولو بقيت الحرارة فى الشعل الصاعدة لأحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذلك.

وإن كانت حجتهم فى إثباتها: أن الفلك بحركته يسخن الهواء المجاور له، فلا يلزم أن يكون نارا بل هواء مسخن.

وإن كانت حجتهم فى إثباتها عند الفلك حدوث ذوات الأذناب والشهب وغيرها من الآثار عند احتراق الدخان قريبا من الفلك يدل ذلك على النارية فإن الإحراق ليس من خواص النار فإن الهواء الشديد الحرارة والحديد الحامى يحرقان.

واستدلالهم على ثبوتها بما يرى فى فتيلة المصباح من شبه ثقبة فى صنوبرتها ينفذ فيها يحرق ما لاقته، فلا يدل ذلك على أن ما فى تلك الثقبة نارا.

فإنك عرفت أن الإحراق ليس من خاصية النار بدليل إحراق الهواء ونفوذ البصر فيه لشفيفه وكلما كانت النار أقوى وأشد كانت أقدر على احالة المادة إلى الهوائية بالتلطيف.

وكلما كانت أضعف من الحالة كان الدخان أقوى لعجز الحرارة عن احالته إلى النارية المستحيلة إلى الهوائية، ولذلك يكثر الدخان فى الحطب الرطب لضعف الحرارة والإحالة ويقل فى اليابس لقوتها، فأصول الشعل والفتيلة لقوة النارية هناك تتلطف وتصير هواء ويبقى فيه حرارة ما.

ثم العجب أن هؤلاء يزعمون أن اليابس هو ما يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة وليس ما عند الفلك والفتيلة كذلك، بل ما عندهما يقبلان ذلك بسهولة. فالحق أن ما يقرب من الفلك إنما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود إلا فى حرارة تختلف بالشدة والضعف لا غير.

والذى قيل أن النار يابسة لتجفيفها الأجسام الملاقية لها ليس بحق، فإن التجفيف إنما هو لإزالة الـرطوبة الكامنة بالتلطيف والتصعيد لا ليبـوستها فى ذاتها، وليس كما قيل انها تفنى الرطوبة عن مادة نفســها لشدة حرارتها فتصير لذلك يابسة.

فإن على هذا القول كان ينبغى أنهــا إذا حللت موادها بالتلطيف جعلها بخارا أو هواء وحينئذ كان يجب أن تصير النار أرطب وأشد ميعانا، فالأصول البسيطة العنصرية على رأى صاحب الإشراق ثلاثة: الأرض والماء والهواء وله مراتب مختلفة.

فمــا قرب من الأرض تختلف حراريتــه وبروديته بسبب كــثرة وانعكاس الأشعة وقلتها وما بعد عنه، فهو بارد، بسبب مخالطته للأبخرة الباردة، ككرة الزمهرير، وما فوق ذلك تختلف حــرارته بالشدة والضعف، وكله هواء تشتد حرارته كلما اقترب من الفلك حتى يكون أشده مما يماسّه.

فإن سمّى بعض الناس ما اشتــد حره من الهواء "نارا" وما ضعف حره "هواء"؛ فلا منازعة معــه فيكون اللطيف عنده هو الهواء باعتبار شدته كـيفية واحدة وضـعفـها تنقسم إلى قـسمـين: يسمّى الأشد مـنه "نارا" والأضعف "هواء" فإنه ليس من شرط اللطيف كمال الحرارة فإنه بعد اللطف قد تقل فيه الحرارة فبعض الماء حرارته أشد من الهــواء وليست الصور الإلهيات الظاهرة، وإلى هذا الرأى ذهب بعض الأقدمين.

وفى كلام المعلــم الأول ما يدل على هذا فإنه قــال فى اللفظ الذى له: وأما الهواء والجرم الذى اعتدنا أن نسميه "نارا" وليس هو بنار إذ النار إنما هى

إفراط الحرارة وغليانها وهما حول الأرض والماء اللذين فى الوسط تحت العالم السمائى.

فإن قلنا: إن شدة حرارة ما عند الفلك بسبب حركته، فما عند القطبين لما كانت حركته ضعيفة بطيئة، فلا يكون ما عندهما شديد السخونة.

قوله: وقول القائل لو كانت النار حارة رطبة.

أقول: استدلّ الشيخ الرئيس ابن سينا على أن النار حارة يابسة أنها لو كانت رطبة لوجب أن تكون هواء. فإن طبيعته حارة رطبة.

ولو كانت النار هواء موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب أن لا تطلب مكانا أعلى، كما هو المشاهد من ارتقاء شعل النيران وصنوبرات المصابيح إلى المواضع العالية.

بل كان ينبغى أن تقف عند أول هواء يلاقيها من الأرض، وليس الأمر كذلك. إذ لقائل أن يقول: أن الهواء، أعنى الفضاء الذى اوله من سطح الأرض.

والماء إلى سطح فلك القمر المقعر وإن كانت طبيعة واحدة، فهو مختلف الحرارة، فكلما اشتدت حرارته أشد ارتقائه لشدة لطفه لا لأن له حرارة أخرى حينئذ ويجوز أن يكون جسمان متساويين فى الماهية والرقة واللطافة ومع ذلك يختص أحدهما بشىء يوجب السخونة الشديدة والارتقاء إلى قريب الفلك، والآخر يقتضى سخونة فاترة والارتقاء إلى دون ارتقاء الأول.

فالحرارة لا تلائم الغلظ والجمود الملايمين البرودة بل يلائمها الرقة واللطافة، فظهر أن النار البسيطة ليست يابسة انها عسرة القبول للاشكال، وإن فسّرنا اليبوسة بعسر الالتصاق بغيره وسهولة النفوذ، فهى يابسة بهذا المعنى.

وهذا بعينه حكم الهواء وإذا كان كل مـا يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة وشدة الميعان وغيـر ذلك من الأحوال، فيجب أن يجعل عنصرا واحـدا تختلف حـرارته بالشـدة والضـعف على أنّا لا نسلم ارتقـاء النار إلى العلو.

ومن الذى شاهد نارا ترتقى على الحـقيقة فقـد علمت أن الشعل النارية المفارقة لأصولها تستـحيل على الفور هواء، على أن لقائل أن يقول: أنه ليس فى مقعر فلك القمر نار، بل الهواء المجـاور إنما له يتسخن بحركة الفلك فقط إلا أن هناك عنصرا ناريا.

ثم إن المشائين القائلين بأن العناصر أربعة منهـا تتركب المواليد المزاجية، وإن النار يابسة ادعوا فى جميع الممتزجات الجسمية نارية، والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك القمر، وهى لا تتحرك إلى الممتزجات بالإرادة.

إذ لا شعـور لها ولا بالطبع إليها، إذ حـركتهـا بالطبع إلى فوق لا إلى أسفل ولا هى متـحركة إلى الممتـزجات بالقسر لعدم القـاسر المنزل هناك، إذ الفلك لا يدفعـها ولا يجبـرها على النزول إلينا برد الليل على مـا يظن. فإن القاسر لها على النزول إذا كان هو البرد فلا بد له من الاستيلاء عليها وقهرها على النزول، فيخرج بذلك عن النارية.

والنار التى عـندنا تلطف وتحلل ولا يليـق أن تقع فى المـتـزجـات إلا حرارة تامة وناقصة من أشعة الكواكب العـلوية، لا سيما النيّر الأعظم والسيد الأكرم روح العالم السـفلى وسرور العالم العلوى. واما الماء، فميـعانه بسبب الحرارة وإلا إذا تمكن من البرد، أو برد الهواء المستفاد منه، فإنه يجمد كما فى طميم الشتاء إلا أنه مع ذلك أقرب إلى الميعان من الأرض.

فالحر فيه غريب ليس من ذاته، بل هو من الأنوار الكوكبية أو الحركة المسخنة المعللة بالنور. فإنك عرفت أن جميع المتحركات بالإرادة إنما هى من الأنوار المدبرة الناطقة.

وأما البرد التام، فليس معللا بمجرد الجسم العنصرى وإلا لوجب وجوده فيه دائما، وليس كذلك، بل هو معلل بالجسم العنصرى الأرضى أو المائى مع عدم وجود حرارة غريبة فيه.

فإن البرودة لو عللت بالماء لذاته وحدها لما أمكن أن يزيلها مزيل عنه وقد امكن، فهى معللة بالماء مع عدم المزيل فى الحرارة وموجباتها.

فإن الحرارة إذا صادفت الماء أزالت برودته، وكذا موجباتها، كالحركة المسخنة المزيلة لبرد الماء والبرد وجودى.

فإن الجسم البارد، كالجمد والثلج وغيرها، يبرد ما فوقها وما يجاورها، وبالجملة فاللازم للماء فى جميع الأحوال كلها إما التسخين؛ أو الاجماد، للاقتضاء الذى فيه إلا أن يخالطه شيء من الأجسام التى تزيل اقتصاده وانجماده، كالمائعات وغيرها.

قوله: والهواء ينقلب ماء.

أقول: استدل الحكماء على انقلاب الهواء ماء بوجهين:

الأول، ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح الطاسات والزجاجات المملوءة من الجمد أو المكبوبة عليه، فتلك القطرات أن تكونت من الهواء وانقلابه ماء وإن لم تتكون منه بل اجتمعت من الماء المنبثّ فى الهواء المخالط له، كما هو رأى منكر الكون والفساد، فهو باطل.

فإن الهواء المطيف بالطاس والزجاج يمتنع اشتماله على أجزاء كثيرة من الماء لا سيما فى الصيف فإن فرض هواء حرارة مائية يلطف ما فيه من الأجزاء المائية ويصعدها فلا يبقى فى الهواء المجاور للطاس والزجاج شىء من الأجزاء المائية، فلا يركب عليهما شىء.

وإن فُرض بقائها فى الهواء يلزم نفاد الأجرام المائية التى فيه، إذ انجيناها ولقطعناها عن ظاهر الطاس والزجاج مرارا حتى ينقطع، وليس كلما أخذناها عاد بدلها أو يناقضها كلما أخذت أو تراخى أزمنة حصولها.

فيكون بين كل حصولين متأخرين أطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع أجزاء الماء من الهواء البعيد عن الطاس والزجاج.

ثم إذا بعدت الأجزاء المائية الصغيرة مع جذب الهواء الحار لها فكيف حرقت حجم الهواء الكثير حتى وصلت إلى الطاس والزجاج، والوجود يكذبه.

فإن القطرات تحدث مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بعد التبخرة وبرد الطاس والزجاج.

ثم لو كانت القطرات الراكبة بخارات انجذبت إليه البرودة وجب أن يكون الانجذاب عند حياض إليه أقل مما يكون عند غيرها.

إذ الانجذاب إلى الحياض أشد من غيره، فكان يجب أن يكون الركوب عند الحياض أقل، وليس كذا.

بل ركوب القطرات عند الحياض والمياه يساوى لركوبها فى غيرها وليس ركوب القطرات للرشح من داخل الطاس والزجاج لوجوه:

الأول، أن الركوب قد يكون على ظاهر الاناء المملوء من الجمد غير المتحلل.

الثانى، لو كان للرشح لم توجد القطرات إلا فى موضع الرشح دون غيره مما فوقه، وليس.

الثالث، لو كان للرشح لم توجد القطرات على الإناء المكبوب على الجمد، وليس.

فهو هواء انفعل لبرد شديد، فصار ماء للوجه الثانى من الاستدلال على انقلاب الهواء ماء تولد السحاب فى الجبال دفعة واحدة من الهواء دون انسياقه من موضع آخر أو انعقاده من الأبخرة الواصلة إليه ونزوله مطرا أو ثلجا.

فإذا أضحى الهواء تولد مرة أخرى، فقد شاهد صاحب "الشفاء" ذلك بجبال طبرستان وطوس.

قوله: والماء صيرورته هواء.

أقول: أما انقلاب الماء هواء، فهو ظاهر. فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة، كالماء والطين، عند تأثير الشمس والنار وارتقائها وتكونها هواء يشاهدها كل أحد وكالماء الذى يغلى فى القدر وصيرورته هواء لشدة اللطف والانحلال.

وحينئذ يزول بذلك اقتصادها ويتلطف بالكلية ولا يقال بأن البخار الصاعد عن الماء فيه أجزاء مائية ولذلك إذ أصر بها البرد صارت ماء ونزلت مطرا. والجواب: أن البخار فيه أجزاء مائية لم تكن فيه فى الأول، إذ الهواء لا يستقر فى حيّز الماء والأجزاء الهوائية إنما حدثت بالغليان من الحرارة.

قوله: وانقلاب الماء أرضا.

أقول: إما انقلاب الماء أرضًا فإنه مشاهد فى بعض البلاد، فإن بعض المياه تسيل عند منابعها وتنعقد عن قريب حجرا أو تتقاطر عن رءوس الجبال ثم تتحجر حتى إنها إذا أخذت قبل الوصول إلى الأرض، فإنها لا تتحجر لقوة معدنية شديدة التأثير فى التحجر.

لا يقال أن ذلك التحجر إنما هو لأجزاء ارضية مختلطة بالماء المتحجر، فيتحجر الماء وينفصل وينعقد باقى الأجزاء الأرضية، لأنّا نقول: كيف انعقدت الأرضية وتبخرت المائية وانفصلت فى الزمان اليسير؟

فإن التحجر ربما وقع دفعة واحدة. ثم لم ما شوهدت الأجزاء الأرضية مع كثرتها؟ وإذا جاز انقلاب الماء ارضا، لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا، كما كان فى الآثار أن جماعة مسخوا حجارة وقد يرى المسافر فى المدن الخربة من هذه الآثار كثيرا.

قوله: وانقلاب الهواء نارا.

أقول: أما انقلاب الهواء نارا مشاهد من القدح والنفّاخات، فإن إلحاح القدح والنفخ على كير الحداد عند سد المنافذ الداخلة فيها الحديد.

والتحصيل هو الأكبر إلى أن ينقلب نارا والهواء الحار الذى منه السموم محرق لما صادفه من الأجسام، فهو هواء انقلب نارا وانقلاب النار هواء يحس من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لعدم بقاء الحرارة المحسوسة فيها.

وأما انقلاب النار أرضًا مشاهد من الدخان الممتزج بالهواء العالى شديدا فيستعد عند البرد لصور الأجساد الأرضية، كالنصال الحديد وغيرها، وقد نزل فى زمان الرئيس قطعة وزنها مائة وخمسون رطلا، كالحديد شديد الصلابة.

وانقلاب الأرض مـاء يشاهد من أصحاب الكـيمياء المحللين للأحـجار بالسحق وتيـسرها بالمياه الحـارة كماء القلى والنوشـادر والزيبق وغيرها مـياها سيالة.

قوله: وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر.

أقول: إذا ثبتت جميع الازدواجات التى بين العناصر وانقلاب كل واحد منها إلى الآخر لا يفتقر إلى هذا إلا إذا بين انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر دون العكس فيفتقر إلى هذا البيان.

فـإنه إذا ثبت انقـلاب الهواء مـاء دون العكس والأدوار غـير مـتناهيـة والحرارة الفلكـية دائما تحـيل وتقلب الهواء مـاء، فلو لـم ينقلب هواء لزم أن يفنى الهواء ولا يبقى منه شيء أصلاً، وهو محال.

فلذلك إذا انقلب أحد العنصرين إلى الآخر لا بد وأن ينقلب الآخر له، لئلا يلزم فناء ذلك العنصـر الآخر، فتنتقض العناصر ويخـتل نظام التركيب، وهو باطل.

وإذا ثبت انقلاب كـل واحد من العناصر إلى الآخـر إما بغـير واسطة، كانقلاب أحد العناصر إلى ما يشاركـه فى كيفية واحدة، كالهواء إلى الماء؛ أو بواسطة، كانقلاب الهـواء إلى الأرض المخالف فى الكيفيتـين بتوسط انقلاب فى الماء.

فالحـامل للعناصر الأربعة مشـترك بينها يخلع كل واحـد صورة ويلبس أخرى، فنسـبة الهيـولى الحاملة إلى جـميع العناصر فى مكان الـلبس للصور المختلفة نسبة واحدة.

والنار ذات النور أشرف العناصر وأفضلها لنوريتها ومشابهتها للعالم الأعلى فى النورية، وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم ارديبهشت، وهو نور مجرد قاهر عقلى فياض للنار.

فإنك علمت أن كل نوع من الأنواع العنصرية له رب صنم من الأنوار المجردة ومتولى من السيارات والثوابت فقد علم بالتجربة النجومية أن كل نوع عنصرى يتولاه بعض السيارات.

وإذا كان للعنصريات هيولى مشتركة وقد عرفت فيما سلف بطلان مذهب المشائين فى إثباتهم الهيولى البسيطة، وإن الهيولى على رأى أصحاب الإشراق هى نفس الجسم البرزخى، فيقال له فى نفسه لا بالقياس إلى غيره "جسم"، وبالقياس إلى الهيئات التى فيه "حامل" و"محل" وبالقياس إلى المجموع الحاصل منه.

ومن الهيئات، أعنى النوع المركب من الأمرين، هيولى، وهيولى الأفلاك غير مشتركة بمعنى أن هيئات أجسامها ثابتة غير متغيرة ولا مفارقة، وكذلك مجموعها ثابت لا يتبدل ابدا.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان انتهاء الحركات كلها إلى الأنوار الجوهرية أو العرضية]

ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول، أى الأعلى النورى، أما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والإنسان وغيره.

وأما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الأدخنة والأبخرة.

واعلم أن حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرد طبعه، إذ لو كان فى حيّزه الطبيعى ما تحرك، بل يبتنى على القسر.

والقاسر إنما أن ينتهى إلى نور مدبر مجرد أو أمر ما معلل بحرارة توجبه، ونزول الامطار أيضًا لهذا. فإن ما يتلطف من الأشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان.

وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة فيرجع إلى النور أو إلى حركة معللة بنور مجرد أو عارض. ثم إذا غلب البرد على البخار فينحدر ماء.

وليس انحداره إلا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد فى الحمامات من صعود قطرات بالحرارة وتكاثفها ببرد.

وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحابا، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلص، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمّى "الرعد" وقد ابتنى على الحرارة.

وقد ينـفصل الدخان نـارا، وكان منه الصـواعق وغيرهـا. والدخان إذا ضربه البرد يثقل فيهبط أو رجع لدفع مجاور للفلك الدائر بموافقة من القوابس وتحامل على الهواء متبددا.

كان منه الرياح. وكان السبب الأول فى هذه الأشياء أيضًا الحرارة، ولا حرارة عندنا إلا من شعاع النيرات أو مـا يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير.

ثم القدح صادر عن الأنوار المتصرفة التى لنا.

وحركة المياه إلـى مكانها الطبيعى وانفجارها من العـيون إنما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركة كلها سببها النور.

قال الشيخ:

والحـركات فى البـرازخ العلوية وإن كـانت معـدّة للإشراقـات، إلا أن الإشراق من الأنوار القـاهرة، والمباشر للحركـة النور المدبر فالعلة هناك النور المجرد مع النور السانح.

والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة والنورية إذ هى مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدمى، فيكفيـه عدم علة الحركة فالسكون لما كان عدميا، فهو مناسب للظلمات الميتة.

فلولا نور، قائم أو عارض، لهذا العالم، ما وقعت حركة أصلاً.

فصارت الأنوار علة الحـركات والحرارات، والحركة والحـرارة كل منهما مظهر للنور، لا أنهـما علتاه بل تعـدّان القابل لأن يحصل فـيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

وأما النور فيوجدهما ويحصلهما بسنخه. والنور فيّاض لذاته فعّال لماهيته لا بجعل جاعل. وأما أشعة الكواكب، فعلتها الكواكب. والنور التام له فى نفسه أن يكون علة للنور الناقص.

ولما وجب بالمثلث زواياه الثلاثة مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نورا عارضا على شرايط. والحرارة والحركة تستدعى أحدهما صاحبتها فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثارها وتعددها لاختلاف القوابل واستعداداتها.

وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية، وصحبتهما أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

وإذا فتّشت الأشياء لم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور والحركة والحرارة أيضًا معلولية.

فصارت الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة وصارت الأشواق أيضًا موجبة للحركات.

ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبه يستعان فى الظلمات وهو أتم قهرا وأشبه لمبادى لنوريته؛ وهو أخ " النور الأسهفبذ" الانسى وبهما تتم الخلافتان الصغرى والكبرى.

فلذلك أمر الفُرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان والأنوار كلها واجبة التعظيم شرعا من الله، نور الأنوار.

أقول: جميع الحركات الفلكية والعنصرية سببها الأعلى، أى المحرك الأول هى الأنوار المجردة المدبرة للأفلاك العلوية والحيوانات السفلية والأشعة

الكوكبية العـرضية المقتضية للحرارة المحـركة للأبخرة والأدخنة التى فى عالمنا هذا كما يشاهد ذلك من أحوال الآثار العلوية.

قوله: واعلم أن حركة الحجر.

أقـول: شرع الآن يبـين كيـفيـة انتـهاء الحـركات إلى الأنوار المجـردة والعرضية والشعاعية، فذكر أولا أن حركة الحجر إلى أسفل ليس بمجرد طبيعة وإلا لكان متحركا دائما، وليس كذا.

فإنه لو كان فى حيّز الطبيعى لم يتحرك فـحركته مبنية على قسر القاسر له وإخراجه عن حيّز الطبيعى إلى الحيّز القريب من الهواء.

وذلك القاسـر إما أن ينتـهى إلى نور مجرد مـدبر لسائر الأحـجار التى يرميها الإنسان بالقسر إلى فوق، أو ينـتهى إلى أمر يعلل بحرارة موجبة. فإن ما يتلطف، كنزول الامطار والثلوج والبرد والصواعق وغيرها مما يعلل بحرارة توجبه.

فـإن ما يتلـطف من الأشيـاء اليـابسـة التى فى عالم الـكون والفسـاد وتتصاعد إلى فوق هو المسمّى "دخـانا"، وما تسخن من الأشياء الرطبة التى فيه ويصاعد هو يسمّى "بخارا"، ومنهـما يتولد جميع الآثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله هو الحرارة الحاصلة من انعكاس الأشعة الكوكبية.

فترجع حـاصل هذه الحركات إلى النور، أو إلى حركـات معللة بالنور المجرد المدبر، أو إلى الأنوار العارضة.

ثم إنه إذا تصاعدت الأبخـرة إلى الجو البارد وغلب عليها البرد فـتصير ماء وتـنحدر نازلة وذلك الانحـدار والنزول إنما هو لتحـريك حرارة علـى ما

يشاهد فى الحمـــامات من ارتقاء الأبخرة من رطوباته بالحرارة وتكاثفــها بالبرد عند الوصول إلى قريب الحمامات ونزولها قطرات.

وكذلك تكاثف الأبخرة الصـــاعدة إلى الجو البارد وصيرورتهـــا سحابا، وانحباس الدخان المختلط به فى جوفه وتمزيقه له بالمصادمة والتغلغل عند شدة التقاوم طلبا للتخلص.

فيـحصل من تلك المقاومـة والتمـزيق صوت يُسمّى "الرعـد"، وضوء عظيم يســمّى "البـرق"، وهما مـعللان بالحـرارة المعللة بالنـور الشعـاعى، والصاعقة "ريح" سحـابية دخانية تنزل إلى أسفل صقّله استـسحاقه، وسبب انفصال الدخان وحركته إلى أسفل بقوة وسحوقة أو مانع يمنع من صعوده.

فقـد يصل إلى الأرض وهو فى غاية الســخونة ويشتـغل الكثافـة جرم الدخان وثقله الأرضى والـصواعق تختلف فـقد تكون ريحا ســحابية دخــانية ساذجة.

وهى الصاعقة اللطيفة تنفذ فى الأجسام المتخلخلة ولا تحرقها، بل يبقى فيها اثر سواد وتهذيب الأجسام الكثيــفة المندمجة، كضباب الترس، ولا تحرق الترس بل تسوّده وتذهب الذهب فى الكيس دون الكيس.

وقد تكون كيفية غليظة فتحرق جميع ما يصل إليه من الأجسام فربما هدّ بالخيل ودكته وتحرق الحيوانات فى البحر، وقد تنطفى الصاعقة فتنقلب أجساما أرضية حديدية أو حجرية وتصير باردة يابسة.

قوله: وقد ينفصل الدخان.

أقول: يراد به الشهب وذوات الأذناب فـإن مادتهما دخانيــة دهنية، فإذا وصلت إلى النار اشتعلت ساريا فيها ذلك.

فإن كانت المادة لطيفة انطفت سريعا وهو الشهاب وإن كانت المادة كثيفة بقيت زمانا.

فربما دارت لموافقة الفلك تشييعا للنار بمشايعة الفلك فيبقى أياما واشهرا على حسب كثافة المادة وتسمّى "ذوات الأذناب".

وتختلف صورها والأدخنة إذا ارتقت إلى الطبقة الباردة وانكسر حرها ببرودة الهواء فتثقل فتهبط راجعة متحركة إلى جهات مختلفة لاختلاف الأسباب المحركة لها؛ فيحصل من قوة حركتها تموّج الهواء.

وهذا هو السبب الأكثرى لحدوث الرياح، وإن لم ينكسر حرها ببرد الهواء صعدت لخفتها إلى كثرة الهواء المتحرك بحركة الفلك، فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القوية النارية الأدخنة عن الصعود فتعود نازلة إلى جهات مختلفة كما يرد بعضها دائرة سهام إلى جهات مختلفة فيتحامل على الهواء فى نزوله، فيحدث الرشح.

وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده بالسخونة ومادة الرياح الأدخنة اليابسة، وكان السبب الأول لهذه الأشياء المذكورة كلها هى الحرارة.

ولا حرارة فى عالمنا هذا إلا من شعاع النيران الكوكبية، أو ما يقع نيران، تحصل بحركتها وقدحنا وهذا وإن كان يسيرا بالنسبة إلى الأنوار الشعاعية فهو أيضًا صادر عن الأنوار الناطقة المتصرفة لنا.

وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والعيون إلى البحار الذى هو المكان الطبيعى إنما هو لأبخرة محتقنة فى باطن الأرض وكذا الزلازل، فإن سببها أيضا الأبخرة والأدخنة المكبوبة فى الأرض بسبب حرارة الأشعة النورية كما عرفته.

فظهر أن الحـركات بأسرها سـببهـا اما النور المجـرد، أو النور العرضى الشـعاعى؛ وأما الحـركات فى الأجـرام الفلكيـة، وإن كانت مـعدة لحـصول الإشراقات العقلية إلا أن الإشراق من الأنوار العقلية المجردة القاهرة.

وأما المبـاشرة للحـركة فهى الأنوار الناطقـة المدبرة، فتكون علة حـركة الأفلاك الأنوار المجردة مع الأنوار السانحة العرضية.

والحركة على أى وجه كانت أقرب إلى طبقـة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية مـتحققـة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك لأنه أمـر عدمى لا يفتقر إلى علة وجودية.

بل يكفيه علة عدم الحركة الـتى هى الملكة المقابلة للعدم فعلة العدم هى بعينها عدم عـلة الملكة دون الافتقار إلى علة أخرى؛ فالسكون لما كـان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة التى لا حياة لها.

فلولا الأنوار المجردة أو العارضة لـم يمكن أن تقع حركة فى هذا العالم أصلاً. فالأنوار علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور.

لا بمعنى أنهما علتاه، بل بمعنى أن كل واحد منهمـا معدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والأعراض.

وما هو لائق باستـعداده من الأنوار المجردة الفائضة بـجواهرها النورانية على القوابل ما هو الأولى باستعدادها.

فإذا تم حصـول الاستعداد بالحركـات الفلكية والأشعة الكوكبـية أفاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به.

والأنوار المجردة هى الموجدة للحركة والحرارة المحصلة تسخنها وأصلها وهى فياضة لذواتها وفعالة لماهياتها لا تحصل الجاعل.

وأما الأشعة الكوكبية، فعلتها الكوكب بمعنى أنها علة ناقصة مكملة بحصول الأشعة، فإن الكوكب إذا قابل شيئا اعتد المقابل لأن يحصل به شعاع من العقل المفارق.

والنور التام له فى نفسه أن يكون علة للنور الناقص، ويريد بالنور التام "أنوار الكواكب" والناقص "النور الشعاعى" وبالعلة "العلة الناقصة".

قوله: ولما وجب بالمثلث زواياه.

أقول: الأمور اللازمة للماهية علتها نفس الماهية، فإن الزوايا الثلاث لما كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها إليها الوجوب، إذ لو أمكنت نسبتها إليه لانقرض دونها.

فإن الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وإلا لم يمكن ويستحيل انقراض المثلث دون الزوايا الثلاث، ولو وجبت بغيره لأمكنت بالنسبة إليه، وليس.

وإذا جاز أن يكون المثلث الظلمانى العرضى علة لزواياه المثلث العرضى. فلا يبعد أن يكون النور العارضى الكوكبى علة لنور عارض شعاعى، أى جزء علة له.

والشرائط كلها أجزاء العلل. والحرارة والحركة تستدعى كل واحد منهما الآخر فى كل ما له صلاحية قبول ذلك من الأجسام العنصرية.

والنور وإن كان فى نفسه حقيقة واحدة فإنما تختلف أفعاله وآثاره وتبعد

لاختلاف القوابل الجسمية واستعداداتها بحسب اختلاف الحركات والأشعة، فالأنوار المجردة تختلف آثارها لاختلاف القوابل.

والأنوار تختلف آثارها لاختلاف الاستعداد الحاصل من الحركة وشعاع آخر بتقدمه، وبين الحركة والنور يلازم ومصاحبه فى الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية، وصحبتهما أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

لأنه قد تكون حركة ولا حرارة، كما فى الحركات الفلكية، وقد تكون حرارة. واما المباشر للحركة، فهى الأنوار الناطقة المدبرة فتكون علة حركة الأفلاك الأنوار المجردة مع الأنوار السانحة العرضية.

والحركة على أى وجه كانت أقرب إلى طبيعة الحياة والنورية لاستدعائها علة وجودية متحققة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك، لأنه أمر عدمى لا يفتقر إلى علة وجودية، بل يكفيه عدم علة الحركة التى هى الملكة المقابلة للعدم، فعلة العدم هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار إلى علة أخرى.

فالسكون لما كان عدميا كان مناسبا للظلمات الميتة لا حياة لها، فلولا الأنوار المجردة أو العارضة لم يمكن أن تقع حركة فى هذا العالم إصلاحا لأنها علة للحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور لا بمعنى أنهما علتاه.

بل بمعنى أن كل واحد منهما معدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له من الجواهر والأعراض. وما هو لائق باستعداده من الأنوار المجردة القاهرة الفائضة بجواهرها النورانية على القوابل ما هو الأولى باستعدادها، فإذا تم حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والأشعة الكوكبية أفاض المفارق على ذلك القابل ما يليق به.

والأنوار المجردة هى الموجدة للحركة والحرارة والمحصلة بتسخنها وأصلها، وهى فياضة لذواتها وفعالة لما هيئاتها لا بجعل جاعل.

وأما الأشعة الكوكبية، فعلتها الكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الأشعة، فإن الكواكب إذا قابل بها اعد المقابل لأن يحصل فيه شعاع من العقل المفارق. والنور التام له فى نفسه بان يكون علة للنور الناقص السفلى العنصرى من استخراج الصنائع واستنباط العلوم ومعرفة السياسات والبلوغ إلى غاية الكمالات العقلية، وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الإنسية للنفوس الكاملة.

كما أشار إليه فى التنزيل بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، وقوله: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾[2].

وأما الخلافة الصغرى فى هذا العالم فللنار فإنها تختلف من الأنوار العلوية، والأشعة الكوكبية فى الليالى المظلمة. ويستأنس بها فى الحنادس الموحشة وينضج الأشياء النية والفواكه الفجة وتصلح الأشياء الفاسدة، ولذلك جعلها الفُرس قبلة، أمرت الخلق بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان.

فإن أول من أمر بالتوجه إليها هوشنك، وجمشيد، وأفريدون، وكيخسرو، وغيرهم من الملوك الأفاضل.

وأكّد ذلك وأوجبه وجوبا فرضا زرادشت الفاضل المؤيد. وبنوا لها بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة

---

(١) سورة البقرة - الآية ٣٠.

(٢) سورة ص - الآية ٢٦.

وكان للفُرس فى تعظيمها وجعلها قبلة تتوجه إليها فى أوقات الصلوات والعبادات خطب عظيم وآثار فلكية تقتضى ذلك. وإنما عظّمها الفُرس بوجوه:

الأول، أنها أشرف الأجسام العنصرية وأضوؤها وأعلاها مكانا.

الثانى، أنها ما أحرقت الخليل عليه السلام.

الثالث، ظنهم أن تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الميعاد، فهى قبلتهم. وبالجملة، فالأنوار كلها سواء كانت عقلية روحانية أو عرضية جسمانية، فإنها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الأنوار.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تغير فى الكيفيات لا فى الصور لا جوهرية]

الحرارة التى توجبها الحركة ليست، كما يظن أنها كانت كامنة، وأظهرها الحركة.

واعتبر بالماء المتخضخض، فإن ظاهره وباطنه يتسخنان وكانها قبل ذلك باردين. ولو كانت خارجة من الباطن أبرد الباطن. وظن بعض الناس أن الماء لا يتسخن بالنار بل يفشوا فيه أجزاء نارية معها الحرارة وذلك باطل.

فإنه لو كان بالفشوّ لكان الماء الذى فى الخزف أسرع تسخنا من الذى فى بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قماميها ومنع الفشوّ، وليس كذا.

ثم النارية كيف تدخل فى الظرف المملوء الذى لم يبق فيه مكان لفاش؟ وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليد.

والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة بتشابه فى جميع الأجزاء.

وإذا علمت أن الصور التى فرضوها غير متحققة، ففى المزاج لا يكون إلا توسط الكيفيات.

وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدل بالكلية، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات: حيوان، ونبات، ومعادن.

ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نورى والثبات تشبه بالبرازخ العلوية وأنوارها، كالذهب والياقوت، كان محبوبا للنفوس مفرحا، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النورى.

ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضى، لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى، كان "أسفندارمذ"، وهو النور القاهر الذى طلسمه الأرض، كثير العناية بها.

ولما كان صنمه منفعلا عن الجميع لنزول رتبته كان حصة "كدبانوئيته"، أى أسفندارمذ، عن كل صاحب صنم حصة الإناث.

وطبيعة كل شىء إذا أخذ غير كيفياته، فهو النور الذى يكون ذلك الشىء صنمه على ما سبق.

والمزاج الأتم ما للإنسان فاستدعى من الواهب كمالا. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغييراتها فإن تغيرهم لا يكون إلا لتغير الفاعل، وهو نور الأنوار. ويستحيل عليه، فلا تغيير له ولا لها.

وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة. ويجوز أن يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور التى ذكرناها فى النسب العقلية فى الأنوار القاهرة والوضعية التى للثوابت، ما يليق.

ويحصل من بعض الأنوار القاهرة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، يعنى جبراييل عليه السلام.

وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة "روانبخش"، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنسانى نور مجرد هو النور المتصرف فى صياصى الإنسية، وهو النور المدبر الذى هو "أسهفبذ الناسوت"، وهو المشير إلى نفسه بالأنائية.

وليس هذا النور موجودا قبل البدن فإن لكل شخص ذاتا تعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها، فليست الأنوار المدبرة الإنسية واحدة، وإلا ما علم واحد كان معلوما للجميع، وليس كذا.

فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هى غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها، فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف، إذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى، ولا عارض غريب.

فإنها ليست فى عالم الحركات المخصصة حينئذ. فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى فلا يمكن وجودها.

أقول: الاستحالة، هو تغيير فى الكيفيات والكون والفساد، هى تغيير فى الصور الجوهرية. وأسباب الحرارة ثلاثة:

الأول: الحركة، فإنها مسخنة لكون الحركة العنيفة فيما غلب عليه الأرض والماء والهواء من غير حضور نارية غريبة فى التسخن مع حدوث السخونة دال على كون الحركة مسخنة.

واعتبر بالمحكوك من الأجسام الصلبة والمخضخض، من الأجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما ولو كانت تلك السخونة بالفشوّ، كما قاله القدماء، لم يتسخن المحكوك والمخضخض لأنه ليس فيهما أجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة تنفذ فى المحكوك والمخضخض فتلك السخونة لا محالة من الحركة وتشاهد الماء الجارى أقل بردا من الراكد.

ولو كانت غير مسخنة بل هى مظهرة لما كمن فى الباطن، كما ظن، لم يتسخن ظاهر الماء المخضخض وباطنه، بل يجب أن يبرد باطنه ويتسخن ظاهره لبرود الحرارة من الباطن إلى الظاهر.

قوله: وظن بعض الناس.

أقول: هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار. وزعم بعض الأوائل القائلين بان الكيفيات الأول المحسوسة صور أن الاستحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية محال، فالمجاورة للنار ليست عندها ولا موجبة السخونة.

بل المسخن بالنار فشبث فيه أجزاء نارية داخلة ومعها الحرارة، لا أن الحرارة حصلت فى المتسخن.

والبرودة هى الصورة الباقية، وكذا غير الماء ولو كان التسخين بالفشوّ لكان المسخن فى مستخضف، كأوانى الحديد والنحاس أيضًا تسخنا فما تسخن

فى أوانى الخزف الكثير المسام على نسبة منع الفشوّ بحسب قلة مسام الحديد وكثرة مسام الخزف، والتالى باطل.

إذ مسام الخزف أكثر فوجب أن يكون تسخنه أسرع من تسخن الحديد، وليس كذلك. ولأن الظرف المملوء من الماء المسدود الرأس كيف يتسخن؟

وليس للأجزاء النارية الفاشية فيه مكان يفشوا فيه ويعم أجزاء الماء بحيث لا يدرك هناك إلا الحرارة ولم يخرج شىء من الظرف لتمكن دخول الفاشى ومع ذلك فطبع الماء إنما هو إطفاء للحرارة، فكيف لم يطف ما يضاده من الأجزاء النارية الحارة الفاشية فيه لبرودته ورطوبته؟

ثم لو كان التأثير بالفشوّ لم يكن الجمد مرادا لما فوقه، إذ النار من الأجزاء الجليدية لا يصعد إلى فوق، كتبرّد الماء، فإن من طبعها النزول؛ وللحرارة سبب ثالث، وهو الشعاع، وقد مرّ الكلام فيه.

قوله: وهذه القوابس.

أقول: يريد بالقوابس "العناصر الثلاثة"، وهى الأرض، والماء، والهواء، مع أن الأنوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأيه.

فإنه أثبت أن النار ليست عنصرا للممتزجات، فإذا امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الأشعة فيها أو انفعالها عنها بالحركات الدورية.

وتمّ الفعل والانفعال المزاجى بينها، حصل منها المواليد الثلاثة، وهى المعادن والنبات والحيوان، ولم يذكر الآثار العلوية لانه ليس فيها فعل وانفعال مزاجى، وقد تقدم الكلام عليها وكلامه الآن فى المزاج.

قوله: والمزاج هو الكيفية المتوسطة.

أقول: الكيفية هى هيئة قارة لا يحوج تصورها إلى أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار تجربة، فيخرج بالهيئة الجوهر.

وبالقارّة الحركة؛ وبقولنا لا يحوج تصورها إلى أمر خارج عنها الإضافة؛ وبالباقى الوضع والكم؛ ومعنى كون المزاج كيفية متوسطة أن الكيفية تسخن بالنسبة إلى الباردة وتستبرد بالنسبة إلى الحار.

وذكر فى "الإشارات" متوسطة توسطا ما وهو قيد يفتقر إليه. فإن للحار إذا كان فى الممتزج عشرة أجزاء، وللبارد خمسة أجزاء. فالكيفية المزاجية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسب الثلث والثلثين، فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الإطلاق بل توسطا ما.

قوله: حصلت من كيفيات متضادة.

أقول: معناه أن الكيفية المزاجية المتوسطة، إنما حصلت من كيفيات البسائط المتضادة، فالتضاد صفة الكيفيات وهو تضاد بالذات بين الكيفيات الأول المحسوسة ويجب أن تكون الأجسام الممتزجة مجتمعة ومتصغرة الأجزاء.

إذ لولا الاجتماع لم يحصل منها مركب ولولا تصغر الأجزاء لم يحصل التفاعل الموجب للامتزاج.

ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيبا لا مزاجا إذ الفرق بين الامتزاج والتركيب إنما هو التفاعل الذى لا يحصل إلا بالتماس الحاصل بالسطوح التى كلما كانت أكثر كان التّماس والتفاعل أكثر وتكثر السطوح بكثرة الأجزاء؛ والتفاعل قد يكون بالصور النوعية.

فتكسر صـورة هذا العنصر سورة كيـفية العنصر الآخـر، وكذا الصورة النوعية التى للآخر تكسّر سورة كيفية هذا وقد يكون بالكيفية.

فتكون الكيفية التى لهـذا تؤثر فى الكيفية التى لذلك، والتى لذلك فى الكيفية التى لهذا حتى لا يكون الشيء الواحـد عند مقهوريته قاهرا ومكسورا كاسرا.

وقوله "متشابه فى جميع الأجزاء"، مـعناه أن الكيفية المزاجية المتوسطة لا تختلف فى جمـيع أجزاء الممتزج، حتى تكون سخـونة بعض الأجزاء أشد من سخونة البعض الآخر وبرودته من برودته وكذا رطوبته ويبوسته.

وإذا كانت الكيفـية المزاجية غير متـشابهة فى جميع أجـزاء الممتزج كان ذلك تركيبا لا مزاجا. وهذا التعريف يتناول المزاج الأول. والثانى: فإن المزاج الأول هو المركب من العناصر الأربعة ولا يكون إلا طبيعيا.

وأما المزاج الثانى والثالث، فصاعدا فقـد يكون طبيعيا، كمزاج الإنسان المركب من أعضائه الآليـة وغيرها، وكل منها مركب من الأعضـاء المتشابهة، كاللحم والعظم والعصب، وهى مركبة من الأخلاط المركبة من الأغذية المركبة من العناصر، وهى المزاج الأول وما عداها.

فأمزجة ثانية طبيعية، والمزاج الثانى صناعى، كالسكنجبين.

قوله: وإذا علمت أن الصور التى فرضوها.

أقول: قد عـرفت أن الشيخ، فيما مـرّ، أبطل الصور النوعية والجـرمية الجوهرين اللذين أثبتهما المشاءون.

فلا يكون الفعل بالصـور الجوهرية الطبيعيـة، كما هو رأى المعلم الأول

وأتباعـه. بل الحق أن الفعل والانفعـال لا يكونان الا بالكيفـيات الأربع التى تشد وتضـعف بالمزاج، وإذا بطلت الصورة الطـبيعـية بطل ما يقـوله جمـاعة المشائين أن صور العناصر باقية فى الممتزج وإلا كان فسادا لا مزاجا.

وأما حـاصل الفرق بين المزاج والفساد، عـلى رأى المبطلين للصور، أن الفساد تبدل البسائط وانقلابها؛ وأما المزاج فإنه توسط مجتمعات لا غير.

ومذهب الأوائل من الحكماء العظماء أن الجواهر الجـسمانية إنما تختلف بالأعراض دون الفصول الجوهرية، كما يقوله أتباع المشائين.

ويحصل من هذه المركبـات المزاجية المواليد الثلاثة: الحـيوان، والنبات، والمعادن، والبرازخ المعدنية الشريفة، وهى الحاصل من العقول الفاضلة يحصل فيهـا نور إشراقى وبصيص نورانى وقوة وثبـات يتشبه بذلك الأجـرام الفلكية المحكمـة والثابتة والأنـوار الفائضة، كـالياقـوت والزبرجد والزمـرد والبلخج والذهب والفضة، وغيرها من الجواهر الشريفة.

وكذلك تصير محـبوبة للنفوس الناطقة مفرحة لها فـيها عز وشرف لمن كانت عنده لأجل كـمال ثباتهـا ولما فيها من الأنوار المنـاسبة للمحـبة، أعنى البصيص النورى والبريق الإشراقى.

ولما كان القالب على أكثر المولدات الجوهر الأرضى لافتقارها إلى حفظ الأشكال والقوى كـان النور المجرد القاهـر الذى هو رب نوع الأرض المسمّى عند الفُرس "أسفندارمذ" كثير العناية بالأرض.

ولما كان صنمـه الأرضى منفعلا عن جـميع المجردات والأجـسام لنزول رتبـتـه عن مـراتب باقى الأنوار المجـردة القـاهرة كـان حصـة "كـدبانوئيـة

أسفندارمـذ" وتدبيره عن كل صـاحب صنم، إنما هو حصـة الإناث فكما أن صنمه أسفندارمـذ هو الأرضى منفعل عن الجميع وجب أن يـكون أسفندارمذ منفعلا عن جميع الأنوار القاهرة، كانفعال الإناث عن جميع الذكور. وطبيعة كل شيء إذا أخذت غـير الكيفـيات الأول المحسـوسة، فهى عـبارة عن النور المجـرد القـاهر رب النوع الذى يكون ذلك الشيء صنمـه على مـا عـرفت. ويسمّى صاحب إخوان الصفا الطبائع "الملائكة" المدبرة للعالم.

وأرسطوطاليس يقول أن الطبيـعة مبدأ أول للحركة مـا هى فيه وسكونه بالذات وقد عرفت فائدة قيوده فيما سلف.

وزعم يحيى النحوى أن هذا ليس بجد إذ لا يدل على الطبيعة، بل على فعل الطبـيعة. فالحق أن الطبـيعة قوة روحـانية سارية فى الأجسـام العنصرية تفعل فـيها التـصوير والتـخليق وهى المدبر لها وهى مـبدأ الحركـة وسكونها بالذات وهى تفعل لغاية ما إذا بلغها أمسكت.

ولما كان أكـمل الأمزجة وأتمها هو مـزاج الإنسان هو خلاصة الأمـزجة وأعدلها. فلذلك اسـتدعى من النور القاهر الواهب الصـور كمالا هو النفس الناطقة المجردة.

فإن الأنوار القاهرة لما امـتنع عليها التغـيير والتبديـل إذ تغيرها لا يكون لتغيـير القابل، إذ لا قابل لهـا فتغيّرهـا إنما يكون لتغيير الفـاعل لها وهو نور الأنوار المستحيل عليه ذلك وعليها.

فإذا حصل منها شيء بعد إن لم يـكن، فيلزم أن يكون ذلك الاستعداد القابل المتجدد بسبب تجدد الحركات الفلكية الدائمة لا لتغيير الفاعل.

ويجوز أن يكون الفاعل تاما فى الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل، فبقدر ما يحصل فى الشيء من الاستعداد المعتدل يقبل من الصور وهيئات التى ذكرنا فى النسب العقلية الموجودة فى الأنوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة فى الأنوار الكوكبية الوضعية التى للثوابت ما يليق باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك.

ويحصل من بعض الأنوار القاهرة الفاضلة، وهو صاحب طلسم النوع الناطق، وهو الإنسان، وهو نور مجرد عقلى قريب من النور الأول، وهو عظيم من عظماء رؤساء الملكوت الأعلى: روانبخش، روح القدس، جبرئيل، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة والفضيلة التامة على مزاج الإنسان الاعدل الأتم نور مجرد عقلى، وهو النفس الناطقة المتصرفة فى الأبدان البشرية والمدبر للصياصى الإنسية "أسهفبذ الناسوت"، وهو الذى يشير إلى نفسه بالأنائية أفلح من كمّله ونزّهه عن الميل إلى الجانب الأدنى وخاب من ضيعه ودنسه بالجهل والميل إلى اللذات البدنية والراحات الجسمانية.

قوله: وليس هذا النور موجودا قبل البدن.

أقول: ليست النفس الناطقة الإنسانية موجودة قبل وجود البدن وحدوثه، إذ لكل واحد من الأشخاص ذات مدركة نورية تعلم نفسها وجميع أحوالها الخفية على غيرها من النفوس.

ويلزم من ذلك أن لا تكون النفس واحدة بالعدد مدبّر جميع الأبدان، إذ لو كان كذلك لكان ما أدركه زيد أدركه جميع أشخاص الإنسان، والتالى باطل فكذا المقدم.

ووجه اللزوم أن المدرك المنفرد فى الإنسان ليس إلا النفس الناطقة.

فمتى كانت واحدة بالعدد لزم أن ما يدركه واحد يدركه الكل، وبطلان التالى ظاهر.

إذ ما يدركه واحد من العلوم والأحوال الخفية ليس مدركا لغيره، فالنفوس إذن كثيرة بالعدد واحدة بالنوع.

قوله: فقبل البدن.

أقول: لما فرغ من بيان أن النفوس كثيرة شرع الآن فى بيان أنها حادثة بحدوث البدن غير قديمة، فقال انها لو كانت قديمة موجودة قبل الأبدان فإما أن تكون: واحدة أو كثيرة، والتالى باطل فالمقدم مثله.

واللزوم بين إذ كل ما له ذات موجودة، فبالضرورة إما أن يكون واحدا، أو كثيرا، وبيان بطلان التالى. أما القسم الأول منه وهى الواحدة.

إنها لو كانت قبل التعلق بالأبدان واحدة فبعد التعلق أن بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق، كان كما ذكرنا ما يكون مدركا لواحد من الناس مدركا للكل، وليس كذلك.

وإن انقسمت وتجزأت وصارت متعددة عند التعلق البدنى كانت متقدرة، فتكون جسما، إذ التجزى إنما هو من خواص الأبعاد، وهى مجردة عن المواد لا يمكن تعددها بعد الوحدة، وليست قبل التعلق البدنى كثيرة أيضًا.

إذ كل كثرة لا بد لها من مميّز لا يجوز أن يكون ذلك المميز نفس ماهيتها لتساوى النفوس فى تمام الماهية ولا داخلا فيها، لأنها بسيطة لا جزء لها ولا خارجا عنها، إذ لو كان الخارج المميّز لازما للماهية كان متفقا فى الكل، وحينئذ يمتنع تمييزه لغيره.

وإن كان مفارقا فهو غير موجود للنفوس المجردة قبل التعلق، إذ العوارض المفارقة إنما تكون فى المواد والنفس لا مادة لها غير البدن ولا بدن لها قبل البدن.

وإنما قلنا أن العوارض إنما تكون بسبب المواد لأن العرض المفارق لا يخصصه الفاعل العقلى بفرد دون غيره لتساوى جميع أفراد النوع بالنسبة إليه، فالمتخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة توجب اختصاص ذلك العرض به ولا يمكن أن يمتاز النفوس قبل التعلق البدنى بعضها عن بعض، لشدة النورية وضعفها، لأنها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، إذ فوقها الأنوار المجردة وهى أشد نورية منها.

فإذا تناهت الشدة ولم تتناهى النفوس لزم أن يكون لكل رتبة من الشدة غير المتناهية حينئذ لا يمكن التمييز بينها أصلاً، فلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق والتصرف فى الأبدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن.

قال الشيخ:

طريق آخر: أن كانت موجودة قبل الصياصى، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض، ولا اتفاق ولا تغير فيه، فتكون كاملة، فتصرفها فى الصيصية يقع ضائعا.

ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصيصية، والاتفاقات، أعنى الوجوب بالحركات، إنما هو فى عالم الصياصى، فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات، وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف.

وما يقال "إن المتصرفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها"

كلام باطل، إذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات والتغيرات على ما علمت.

أقول: هذه حجّة ثانية على أن النفوس ليست قديمة موجودة قبل الأبدان. فبرهانه انها لو كانت موجودة قبل البدن وهى مجردة عن المادة بالكلية، فليس بينها وبين المبادئ العقلية والأنوار القدسية حجاب.

لأن الحجب إنما تكون من توابع التعلق البدنى، وفرضناها مجردة بالكلية عن جميع العلائق، فيجب انتقاشها بالكمال الخاص بها دائما إذ لا حجاب ولا شاغل يمنعها عن عالم النور البحت. ولا اتفاق ولا تغير فى ذلك العالم العقلى، فتكون كاملة فى ذلك العالم فتصرفها فى الأبدان بعد ذلك يكون ضائعا والعناية الأزلية تأبى ذلك.

ثم لو كانت موجودة قبل البدن، فلا أولوية لتخصص بعض الأبدان ببعض النفوس دون البعض الآخر بحسب الماهية، وأما الوجوب بالحركات، فلا يكون إلا فى عالم الأجسام، فإن البدن يستعد بالحركات الفلكية.

وذلك لا يمكن وجوده فى عالم الأنوار المجردة المحضة الذى لا اتفاق فيه ولا تخصص، والذى قاله بعض الحكماء أن المجردات ربما سنح لها حال يقتضى هبوطها عن مراتبها، فحينئذ تتعلق بالأبدان، فكلام فاسد. فإنه إنما يهبط لتجدد يوجب ذلك ولا تجدد فى عالم الأنوار المجردة كما يكون فى عالم الحركات والاتفاقات.

قال الشيخ:

حجّة أخرى: هى أن الأنوار المدبرة أن كانت قبل البدن، فنقول: إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً، فليس بمدبر، ووجوده معطل وإن لم يكن فيها

ما لا يتصرف، كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نورا مدبرا وكان الوقت قد وقع فى الأزل.

فكان ما بقى فى العالم نور مدبر، وهو محال.

أقول: لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان غير متصرفة فيها ولا مدبّرة لها أصلاً لكانت معطلة فى الأزل، ولا معطل فى العالم.

فإن الأفعال الإلهية الصادرة عنها بواسطة الأنوار العقلية والحركات الفلكية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال.

ولما كانت الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كمالاتها، أعنى التجرد المحض، بواسطة تدبير الأبدان وهى غير مدبرة أصلاً، فيكون حينئذ وجودها معطلا.

وإن كان الكل متصرفا فى الأبدان، فبالضرورة يأتى وقت يقع فيه الكل، فلا يبقى فى العالم نور مدبر لبدن، وهو محال.

قال الشيخ:

طريق آخر: وإذا علمت أنه لا نهاية للحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت، ولو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات، وهو محال.

أقول: قد ظهر لك: أن وجود المبدأ الأول لا أول له، فلو كانت النفوس قديمة متقدمة على الأبدان لزم أن تكون غير متناهية، فتفتقر إلى

جهات غير متناهية ويعـود الكلام إلى تلك الجهات غير المتناهية حتى يلزم أن يكون فى عالم العقل علل ومعلولات لا تتناهى مجتمعة، وهو محال.

وذهب أفلاطون إلى أن النفوس قديمة لأن علة النفس أن كانت موجودة قبل البدن بتمامها، فيجب أن توجد قبل البدن.

وإن كانت غير موجودة بتمامها قبل البدن، فيتوقف وجودها على البدن لانه محل تصـرفهـا، فيجب بطـلانها عند بطلان البـدن، إذ هو جزء علة أو شرط علة والبرهان قد قام على بقائها وبقاء علتها الفياضة.

فلذلك يجب وجـودها قبل البـدن وحينئـذ لا يكون البدن علة لـوجود النفس، بل شرط لتصرفها، فيكون كفتـيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها، كالمغناطيس والحديد، وليس من شرط جـذب المغناطيس للحديد أن يكونا مـوجودين معـا بل يجوز أن يكون أحدهما متقدما وهو موافق لأرباب الشرائع وبعض المشايخ.

وقد قـال، ﷺ، "خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عـام"؛ وقوله "الأرواح جنود مجنـدة، فما تعـارف منها ائتلف ومـا تناكر منهـا اختلف"؛ ويظهر بما سلف من القواعد وبما سيأتى تحقيق هذا، إن شاء الله تعالى.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى الحواس الخمس الظاهرة]

الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنها هى الأنوار من الكواكب وغيرها، ولكن اللمس أهم للحيوان، والأهم غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.

أقول: الحواس تنقسم إلى ظاهرة وباطنة فالظاهرة خمسة:

الأول، اللمس وهو أهم الحواس. فلا يبقى الحيوان بدونه، فيقرب به من المنافع وتقرب من المضار.

ولا يختص اللمس بعضو معين، كباقى الحواس، بل هو مبثوت فى جميع البدن. وإدراك القوة اللامسة للكيفيات إنما هو بحصول المماسة والواسطة المؤدية للكيفيات الملموسة يجب خلوها عنها، إذ المشابهة لا يحصل منها الانفعال والشعور.

والآلة المؤدية للملموس لما لم تخل عن الأربع فلا بد من إدراكها للأطراف بالتوسط المزاجى، فكلما قربت الآلة من الاعتدال كانت ألطف وأتم فى إدراك الملموسات، فتدرك الكيفيات الأول والاربع: الثقل والخفة والملاسة والخشونة. وأما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة، فالإحساس بها تبع للكيفيات. والقلب أقوى الأعضاء هنا.

لأنه مبتدأ له فيحس بنفسه ولا يحصل فى قوة من القوى صورة محبوبة

أو مكروهة إلا وتنفعل الروح عنهـا ويتغير مـزاجه، فإن استـحال إلى كيـفية ملائمة للقلب التذّ وإلا تألم. والمحسوسات اللمسية هى أقوى اللذات والآلام البدنية.

القـوة الثانـية، الذوق وهى تلو الـلمس فى المنفـعة وهو مـفـتقـر إلى الملامسـة، كاللمس إلا أن نـفس ملامسـة الحار تؤدى الحـرارة ولا تكفى فى الطعم دون متوسطة تقبل الطعم وتخلو عنه.

وهى الرطوبة اللعـابية العـذبة فإن خالطـها طعم آخر شـأن ذلك طعم الوارد وليس تكيف الرطوبة بالطعم الوارد بانتقال الطعم إليها فإن الأعراض لا تنتـقل بل تخالط ذى الطعم بعـد الرطوبة لإفـاضة الطعم عليـها من العـقل والطعوم تسعة، إذ الفاعل لها إما حرارة أو برودة أو متوسط.

والقابل للطعم إما لطيف، أو كثيف، أو معتدل. فإن علمت الحرارة فى الكثيف حدثت المرارة وفى اللطيف الحرافـة وفى المعتدل الملوحة؛ وإن علمت البرودة فى الكثـيف حدثت المفوضة، وفـى اللطيف الحموضة، وفى المعـتدل القبض.

وإذا عمل المعـتدل فى الكيف حـديث الحلاوة وفى اللطيف الدسـومة، وفى المعتـدل التفـاهة. والذوق أهم الحواس بعد اللمـس، لأن الغذاء إنما هو بدل ما يتحلل فلولا قوة الذوق لم يتناول الغذاء فيؤدى إلى هلاك الحيوان.

والذوق قوة منـثبتـة فى العصب المفـروش على جرم اللسـان يدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة التى لا طعم لها.

القوة الثالثة، الشم وهى قوة مودعـة فى زائدتى مقدم الدماغ ويدرك بها

الروائح بواسطة جسم لا رايحة له، كالهواء والماء الحاملين للروائح، وفساد مزاج الزائدتين الموجب لذهاب الشم يدل على انهما محل لقوة الشم.

وقيل: إن إدراك الرائحة بتحلل أجزاء الجسم ذى الرائحة فيتجزى ويخالط الهواء ويصل إلى الشم، إذ لو لم يتحلل منه شيء كما كانت الحرارة وما يهيجها من ذلك ويتبخر بما يذكى الروائح.

وأجيب بأن الروائح الواصلة إلى المجالس الفسيحة لو كانت بالتحلل لبعض الجسم ذو الرائحة وكيف تنتشر من المسك اليسير من الأبخرة المتحللة فى الزمان القصير ما ملأ الأمكنة العظيمة.

وقيل: إن الرائحة تتأدى إلى الشم لاستحالة الهواء المتوسط وانفصاله من الرائحة دون تخلل شيء ولولا ذلك لم تنتشر الروائح فى المواضع الفسيحة فى زمان قصير.

وقيل إن الرائحة تتأدى إلى الشم بفعل الجسم ذى الرائحة فى الجسم الذى لا رائحة له دون فعله فى الجسم المتوسط بينهما، بل المتوسط يمكن من فعل أحدهما فى الآخر.

وإلا فكيف يمكن أن يتخلل من ذى الرائحة أجزاء تسافر مائة فرسخ أو أكثر.

وقد حكى أرسطوطاليس أن الرخم سافرت لروائح الجيف إلى يونان من مسيرة أيام.

والصواب أن الشموم قد يكون نفس البخار المتحلل، كالعود المحترق، وقد يكون نفس الهواء الذى استحال من ذى الرائحة كروائح المسك

والاستحالة لها مدخل فى الإدراك إلا إذا افتتنا الكافور بالتبخير انتشرت رائحة ووصلت إلى حد معين وعند نقله من مكان إلى مكان دون تبخير تبلغ رائحته أضعاف ما وصل إليه التبخير، ولولا أن الهواء استحال لم يكن كذلك.

ويجـوز أن يكون الناقل للروائح إلى الرخم الرياح القـوية أو أن الرخم أدركت الجيف من الجو العالى بالبصر.

القوة الرابعة، السمع؛ وهو قوة مودعة فى العصب المفروشة على سطح باطن الصماخ يدرك بها الأصوات بتـوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وماهية الصوت.

وهى الكيفية المدركة بحس السمع، غنية لظهورها وسببه تموّج الهواء لا بحركة انتـقالية بل حالة شبيـهة بتموّج الماء الحادث بصـدم بعد صدم وسكون بعد سكون، ويحصل التموّج اما من مس عنيف، وهو القرع.

أو من تفريق وهو القلـع؛ وإنما قيد المس بالعنيف لأن الصـوت المقروع ولا يظهـر له صوت، وكـذا قلع الخـشـبة المغـروزة فى قطن والقـرع والقلع يقتضيان التموج لأنهما يلجـئان الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة القرع أو التلويح الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف على كيفية مخصوصة.

فيحدث الصوت على كيفية مـخصوصة ويسمع عند وصول التموج إلى الصماخ لاختلاف وصول الأصوات إليه بحسب اختلاف هبوب الرياح، ولان المتكلم من طرف أنبوبة موضوعة على إذن إنسان لا يسمعه.

ثم الوصول لا يكون دفعة، فإنّا نرى ضربة المعلول من البعد فى آن ولا يسمع الصوت إلا بعد زمان.

وقيل: بأنه يقتضى أن لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام لها. وإن كانت فلا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها ولأن الحامل لها أن كان مجموع الهواء فإن تأدى إلى واحد فلا يسمع غيره، إذ الصوت ما وصل دفعة إلا إليه أو كان الحامل كل جزء منه لزم أن يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الأجزاء الكثيرة إلى صماخه.

وجوابه: أن الجدار أن خلا عن المنافذ بالكلية استحال السماع والحروف تتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه وحينئذ لا يكون التموج الفاعل للحروف محيطا بكل أجزاء الهواء دون أجزائه.

بل الحق أن كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فاى جزء من تموج الهواء وصل إلى الصماخ دفعة حصل الشعور بالكلية، وليس الصوت نفس القرع والقلع لإمكان تعقل الصوت بدونهما ولبقائه بعد الفراغ عنهما ولإدراكهما بالبصر دون الصوت.

وليس الصوت نفس الحركة المتموجة لإمكان تعقل الصوت بدونهما، بل الصوت أمر عارض للحركة الفرعية أو العقلية فإذا انتهت التموجات الهوائية والمائية إلى الصماخ، وفى تجويفه هواء راكد موجته وشكلته بشكل نفسها ثم وقع على جلده ممدودة على العصبية المعقودة. كمد الجلد على الطبل، فيحصل الشعور.

وإذا لم يكن القرع والقلع داخلتين فى ماهية الصوت، فتكون أسبابا مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب المتمم والمشكل للصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين، وكذا الشم والذوق وغيرهما.

القوة الخامسة، البصر؛ قد مرّ أن الرؤية ليست بخروج الشعاع من العين

لا يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال.

بل الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر، أعنى العين التى فيها رطوبة صافية شفافة صقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقى حضورى على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة. والسبب فى رؤية الواحد اثنان على رأى أصحاب الشعاع، انكسار أوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الواحد كاثنين متباينين.

وعلى رأى أصحاب الانطباع فسببه انتقال الآلة المؤدية للشبح الذى فى الرطوبة إلى ملتقى العصبتين المجوفتين، فلا يتأدى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهى كل منهما إلى جزء من الروح الباصر.

فحينئذ ينطبع من كل شبح خيال واعتبر بلمس حمصة بإصبعين متلويتين أوان الحركة الروح يوجب ارتسام الشبح فيه قبل التقاطع، فيرى لذلك شبحين كما يرتسم من الشمس شبح فى الماء الراكد مرة واحدة وفى التموج مرارا كثيرة.

والعلة فى رؤية الأبعد أصغر والأقرب أكبر على قاعدة الانطباع، أن إلا بعد ينطبع فى جزء أصغر والأقرب فى جزء اكبر، فإذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية إلى المبصر على هيئة مخروط مبدأه الجليدية دائرة صغيرة على قدرها ومنتهاه المبصر.

وتلك الخطوط على هيئة مثلثات متسعة إلا سافل ضيعة الأعالى، فكلما أقرب المبصر عظمت الزوايا التى عند البصر فيرى المبصر كذلك.

وكلما بَعُد استدقّ المخروط فتضيق الزوايا مع دائرة المخروط التى عند البصر، فيرى المبصر صغيرا ويزداد الصغر بازدياد البعد إلى أن تنمحى الصورة بالكلية، كما هو عند البعد المفرط.

ولما كانت محسوسات البصر هى الأضواء والأنوار من الكواكب وغيرها والألوان، فهى أشرف من سائر المحسوسات، إلا أن اللمس للحيوانات، لما كان أهم من غيره لما عرفته.

والأهم غير الأشرف. والمسموعات ألطف من المبصرات من وجه آخر، فإن الأصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفس إلى وطنها الأصلى وعالمها العقلى وترفعها عن الأمور الدنيوية إلى الأمور العلية وتشوق إلى الكمالات العقلية والعملية.

وكان لصناعة الموسيقى عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما من الأمم خطب عظيم وعناية كثيرة.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أن لكل صفة من صفات النفس نظيرا فى البدن]

وإذا علمت أن النور فياض لذاته، وإن له فى جوهره محبة لسنخه وقهرا على ما تحته، فيلزم من النور الأسهفبذ فى الصياصى الغاسقة بسبب قهره قوة غضبية، وبتوسط محبته قوة شهوانية.

وكما أن النور الأسهفبذ يشاهد صورا برزخية، فيعقلها ويجعلها صورا

عامة نورية تليق بجوهره، كمن شاهد زيدا وعمرا وأخذ منهما للإنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما، يلزمه فى صيصيته قوة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلها إلى شبيه جوهر المغتذى.

ولولا هذه لتحلل بدن الإنسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده. وكما أن فى سنخ النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه فى صيصيته قوة توجبه صيصية أخرى ذات نور، وهى المولّدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه دائما فتقطع قدرا من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر.

وكما من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة ويستكمل بالهيئات النورية ويخرج من القوة إلى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة فى الأقطار على نسبة لائقة وهى النامية.

ثم تخدم الغاذية جاذبة ثانيها بالمدد، وما سكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهيّئه وتعدّه للتصرف، ودافعة لما لا تقبل المشابهة.

وهذه القوى فروع النور الأسهفبذ فى صيصيته، والصيصية صنم للنور الأسهفبذ، فتحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدل على تغايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض.

واختلاف الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والإنسان يستوفى قوى الحيوان والنبات.

أقول: قد عرفت غير مرة أن النور كله حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالعوارض، وانه نفس الظهور المحض والإشراق الصرف.

وإنه لذاته يقتضى الفيض لا لأمر خارج عن ذاته. وعرفت أيضًا أن

النور له فى ذاته وجوهره محبة لأصله وسنخه الذى هو فوقه، وإن له قهرا واستيلاء لفرعه ومعلوله الذى تحته.

وإذا كان ذلك فى العالم الأكبر فيلزم مثله فى العالم الأصغر الذى هو الإنسان فإن النور الأسهفبذ، أعنى النفس الناطقة، يلزم أن يفيض فيه فى الصياصى الغاسقة، وهى الأبدان الظلمانية.

بسبب قهره على ما تحته من البدن وقواه المظلمة قوة غضبية تهرب بها عن المضار. وكذلك يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب بها الملائم.

فإن القوى الحيوانية تنقسم إلى: مدركة إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة؛ وإلى محركة. وتنقسم إلى محرّكة على أنها باعثة.

وإلى محرّكة على أنها فاعلة. فالمحركة الفاعلة هى القوة المنبعثة فى الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات لجذب الاوتار والرباطات وإرخائها وتمديدها.

وأما القوة الباعثة، فهى القوة الشوقية المنفعلة عن عقل أو تخيّل أو حس والشوق غير الإدراك، فإنّا قد ندرك شيئا ولا نشتاق إليه.

والشوق قد يكون ضعيفا، وقد يكون قويا يوجب الإجماع وهو مغاير للشوق، إذ قد يشتد الشوق إلى شيء ولا يجمع على الحركة إليه.

فإذا حصل الاجماع أطاعت القوى المحركة المشنجة للعضل والمرسلة لها. والقوى المحركة ليست نفس الإجماع والشوق، إذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون الشوق والإجماع الذى هو عدم جازم بعد التردد فى الترك والفعل

وهو المُسمّى "إرادة" و"كـراهة"، والقوة الشوقـية أن كانت حاملة للحـيوان على طلب الملائم فهى "الشهوانية" وإن حملت على طلب الغلبة ودفع ما لا يلائم فهى "الغضبية".

ولما كان النور الأسهفبـذ الناطق يشاهد صورا جسمانية برزخيـة فيعقلها بأن يجرد صـورها عن موادها الظلمانية ويجـعلها صورا عقـلية محضـة عامة نورية تليق بجوهر النفس الناطقة الذى هو محل لـتلك الصور العقلية المجردة عن المواد.

وحينئذ يلزم أن يكون جوهر النفس نورا عاما مـجردا غير متقدر يناسب الصـور المجردة العامـة النورية، كـما إذا شاهـدنا زيدا وعمـرا وغيرهمـا من الأشخاص، فأخذنا منهما للإنسانية صورة مجردة عامة تحمل على زيد وعمرو وغيرهما من الأشخاص الإنسانية.

فيلزم أن يكون فى بدنه وصيصيته قـوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهى التى تحيل الأغذية المختلفة الجواهر كلها إلى شبيه جوهر المتغذى، ولولا وجود هذه القوة فى الحيـوان لتحلل بدنه لعدم بدل ما يتحلل فما كـان يستمر وجوده.

ثم لما كان فى سنخ النور التام واصله أن يكون مبدأ لنور آخر، كالأنوار المجردة القـاهرة، فإن بعضـها مبدأ لبـعض كما عـرفت. فيلزم أن يكون فى صيصية النور الأسهفبذ وبدنه قوة تقتضى وجود صيصية أخرى ذات نور مجرد يتعلق بهـا وتسمّى "قوة مولّدة"، وهى التى بهـا بقاء نوع ما لم يتصـور بقاء شخصية.

فتقطع قدرا من المادة التى هى خلاصة الإخـلاص فتجعله مبدأ لشخص

آخـر ولما كان فى سنـخ النور الأسهـفـبذ وأصله أن يزداد بـالأنوار السانخـة العرضية يـستكمل بالهيئات النورية الفائضـة من الأنوار المجردة ويخرج بذلك من حدة القوة إلى الفعل.

فيجب أن يحصل منه فى الصيصية البدنية قوة توجب الزيادة فى الأقطار الثلاثة على النسبة اللائقة وهى النامية.

واعلم أن النبات والحيوان يشتركان فى التغذى والنمو والتولد. وقيل أن هذه القوى الثلاث هى النفس النباتية.

وقيل: إنهـا صورة هى مبـدأ لهذه القوى الـثلاث ويدل على أنها غـير الجسمية وغير الصورة النوعية وعدم عـمومها فيها، فالقوى إنما تحصل لصورة خاصة تتبع الأجسام المزاجية.

فالمزاج معد لحـصول الصور. وعلة احتياج النبـات والحيوان إلى القوى الثلاث.

لأن كمال الأشخاص باعتبار المقدار إنما يكون على التدريج، فيفتقر إلى النامية وهى الموصلة إلى الـكمال المقدارى. وباعتبار التـحلل فيها مفـتقر إلى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبـار فسادها يفتقر إلى المولدة الحافظة للأنواع بالتعاقب.

والأفعال الغاذية الثلاثة: إحالة الغذاء إلى أحوال مختلفة، فتجعله خلطا ثم تجعله شبيهـا بجواهر المتغذى من الأعضاء ثم تجعل الشبيـه ملصقا بالعضو بدل ما تحلل، فالغـاذية قوة تتصرف فى مـادة الغذاء لتجعله إلى شبـيه جوهر المتغذى.

القوة الثانية: النامـية، وهى التى توجب الزيادة فى أقطار الجسم الثلاث على التناسب الطبيـعى لتبلغ كمـال النشو، فيخـرج بقولنا توجب الزيادة فى أقطار الجسم الثلاث الزيادات الصناعيـة فإنه إذا أخذ قدرا من الجسم وزيد فى جهته نقص من الأخرى.

ويخرج بالتنـاسب الطبيعى زيادات الورم وليـبلغ إلى كمـال النشو عن السمن الذى هو زيادة فى أجـزاء المتغذى لا على نسـبة محـفوظة فى الأقطار البالغ بها غاية النشو، والسمن ربما كان مع فناء النمو.

كما فى الشبع، وإنما يكون النمـو بمداخلة الوارد على البدن ونفوذه فى خلل الجسم بالدفاع ما يرد عليه على التناسب.

والفرق بين الغـاذية والناميـة أن الغاذية توجب إحالـة الغذاء إلى شبـيه جوهر المتغذى يدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الأقطار الثلاث على التناسب فيوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فيستلب جانبا من البدن ما يحتاج إليه من الغذاء ويزيده فى جهة أخرى مستخدمة فى هذا الفعل للغاذية.

ولو كانت الغـاذية وحدها تشوب فى هـذا الفعل القوة الثـابتة المولّدة؛ وفعلهـا الأول تخليق البذور وتطبـيعهـا وتشكيلها وفـعلها الثانى إفـادة أجزاء البـذور هيئـات تناسبـها من القـوى والمقادير والأعـداد والأشكال والخشـونة والملامسة وهى تجذب بالدم من العروق إلى النثيين.

فيتـغير فيها تغـيرا يستعد لقـبول صورة النطفة؛ وكذا الحـال فى جميع البذور وذلك بعد تعفنهـا والعفونة عليها مدار الكون والفـساد وتخدم الغاذية أربع قوى جـاذبة توجد فى جميع الأعـضاء، فالمعدة تجـذب الطعام من الغم

إليها بالقوة الجاذبة إذ ليست حركة الطعام إرادية لعدمها فيه ولا طبيعة وإلا لم يمكن المنكوس البلع فهى قسرية تجذب القوة الجاذبة من المعدة، وكذلك جذب الرحم المنى بهذه القوة وماسكة تمسك الغذاء لتصرف فيه الهاضمة فيقتضى احتواء المعدة على الغذاء من جميع الجوانب دون الفرج.

سواء كان الغذاء قليلا أو كثيرا إلا إذا كانت الماسكة ضعيفة تعجز عن الاحتواء فتحدث القراقر وإذا شرّحنا المعدة بعد الاكل وجدناها محتوية على الطعام، وذلك دليل على وجودها؛ والهاضمة هى المحيلة للغذاء والمغيّرة له ليصلح أن يكون جزءا من المتغذى فيقبل أثر الغاذية.

فأولها الانهضامات فى الفم لإنضاج الحنطة المضوغة للدمامل دون المطبوخة.

وثانيها فى المعدة والامعاء فيصير كماء الكشك السخين.

وثالثها فى الكبد المشتملة على الغذاء المنهضم فيتميز فيها الأخلاط.

ورابعها فى العروق فيصير الغذاء فيها شبيها بالمتغذى ودافعة، تدفع ما لا يحتاج إليه العضو ويدل على وجودها مشاهدتنا للامعاء عند التبرز.

كأنها تريد الخروج لدفع ما فيها؛ والغاذية والنامية يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية تخدمها بالتمديدات المشاة وكل هذه القوى فروع للنور الأسهفبذ الناطق فى الصيصية البدنية.

والصيصية البدنية سبب للنور الأسهفبذ الناطق كما كان كل نوع صنما لنور عقلى قاهر، فتحصل هذه القوى من هذا النور العقلى الأسهفبذى باعتبارات مختلفة فيه مع شركة أحوال البرازخ الجسمية.

والقوة عندهم هى مبدأ أثر والأجسام والأغراض لا تؤثر الاستقلال بل تعد ولما كانت القوى بأسرها أغراضا فهى تعد القابل لحصول أثر فيه من العقل المفارق.

وقد عرفت مما سلف أن المبدأ للتغذى والنمو والتوليد وسائر القوى ليس أمرا جسمانيا لانه متخلل لا يحفظ شيئا والقوة الواحدة البسيطة لا يحصل عنها أفعال مختلفة، بل هو أمر عقلى نورى يسمّى "ربّ النوع".

وليس فى الصيصية الإنسية الأصول هى قوى تجذب فى لبدن جذبا أو دفعا أو نصفا والمبدأ أمر خارج وللنفس المتعلقة بالبدن المستعد لحصول القوى والآثار فيه مدخل.

ويدل على تغاير هذه القوى بقاء الغاذية والمولدة بعد النامية واختلاف الآثار والغاذية هى التى تبقى عمّالة إلى حلول الأجل، والإنسان لما كان أكمل الموجودات الأرضية لا جرم استوفى جميع قوى الأجسام

من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات العقلية والنفوس القدسية، فالإنسان نسخة مختصر من العالم الأكبر فيه جميع ما فيه.

فإذا عرف الإنسان نفسه وبدنه إلى ما هو عليه فى الوجود فقد أحاط بالموجودات علما.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى]

النور الأسهفبذ لا يتصرف فى البرزخ إلا بتوسط مناسبة ما، وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سمّوه "الروح"، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية.

وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فإن المقتصد الصافى له ذلك، وغيره من العنصريات يصير مظهرا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الأشكال والصور.

وفيه اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضا المناسبة للنور العارض. وإذا لم يكن فى أعداد نوعه الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد.

فقد أتى على جميع مناسبات النور. فإن الفضاء لم يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد إلى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعى وحفظه، فناسب من هذا الوجه.

والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهرا لمثال النيّر والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدد فى جميع البدن، وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الأسهفبذ فى البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح.

وما بـه الحس والحركـة هو الذى يصعـد إلى الدماغ ويعـتدل، ويقـبل السلطان النورى، ويرجع إلى جميع الأعضاء.

ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد روحا نورانيا، مفرحا، أعنى من جملة الأغذية ولمناسبة النفـوس مع النور متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار.

والحـيـوانات كلهـا تقـصد النـور فى الظلم وتعـشق النور. فـإن النور الأسهفبذ وإن لم يكن مكانيا ولا ذا جهـة، إلا أن الظلمات التى فى صيصيته مطيعة له.

أقول: النور الأسهفبذ العقلى الناطق لما كـان مجردا عن المواد الجسمانية منزها عن الحلول والأمكنة غير داخل تحت الزمان.

وما هذا شـأنه كيف يمكن أن يتـصرف فى الأجسـام الكثيفـة المظلمة؟ وكيف يدبرها التدبيرات المختلفة؟

وهو نور مجرد محض لا ظلمة فيه من حيث ذاته والشىء لا يقارن ولا يتصرف فيما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف يناسب الكثيف واللطيف اللطيف.

ولما تعلقت النفوس الناطقـة بالأبدان فلا بد لها من مناسبة مـعها وليس فيما يشتـمل عليه البدن ألطف من الروح الحيوانى والنفسانى للـطفه وكثرة ما فيه من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالأبدان.

وقد ذكر الشيخ عـدة مناسبات للروح إلى النور الأسهفبذ فـيصدق قوله أن "النور الأسهفبـذ لا يتصرف فى البرازخ إلا بتوسط مناسـبة ما وهى ما له مع الجـوهر اللطيف الذى سمّـوه "الروح"، ومنبـعه التـجويف الأيسـر من القلب".

واعلم أن الروح جرم لطيف حار شفاف يحدث من لطافة الأخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة وتولده ومنبعه من التجويف الأيسر من القلب، فإن الدم المنجذب من الكبد إلى التجويف الايمن من القلب يعمل فيه الحرارة القلبية ويهضمه ويغيره وحينئذ يتميز البخار الروحى عن ذلك الدم ويسرى إلى التجويف الأيسر وتعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحا حيوانيا، وهو يضرب إلى شبه الأجرام السماوية للطفه وشفيفه ونوريته.

ولذلك صار هو المتعلق الأول للنور الأسهفبذ العقلى، فهو بطبعه يميل إلى الأضواء ويهوش ويفرح إذا أبصر الأنوار ويستوحش من الظلمات، فالأنوار تناسبه والظلم تضاده.

وتفرح النفوس بالنور يصطاد الحيوانات بالنيران والأضواء فى الليالى المظلمة، فإذا زادت الأنوار ألقت نفسها إلى الاعداء الذين عندهم الأنوار.

وحامل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح المتولد فى التجويف الأيسر، وهو المسمّى "روحا حيوانيا" والصاعد منه إلى الدماغ فى الشرايين المعتدل تبريده عند تردده فى تجاويفه لبرد الدماغ، فحينئذ يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة.

ويسمّى حينئذ "روحا نفسانيا" ومنه يُفاض إلى جميع الأعضاء المدركة والمحركة فيحصل به الحس والحركة وتستعد لقبول القوى البدنية من واجبها والسائر منه إلى الكبد فى الأوردة يسمّى "روحا طبيعيا" وبه تتم الأفعال النباتية.

وهذا الروح الحيوانى الذى هو المتعلق الأول للنور الأسهفبذ الناطق فيه

من الاعتدال الحقيقى والبعد عن التضاد ما شابه الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية الحية الدائمة فيه من الاقتصاد والشفيف ما يظهر عنده المثال.

فإن الروح إذا صعد إلى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه واكتسى السلطان النورى وصلح لظهور الأشباح المثالية القائمة لا فى "أين" لشدة صفائه وشفيفه ولطفه، فإن المقتصد الصافى الشفاف من شأنه ظهور الأمثلة والأشباح المقابلة له فيه.

ومن شأن الروح النفسانى ظهور العالم المثالى والأشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منه ما يليق باستعداده. وأما غير المقتصد الصافى، أعنى الماء، من العنصريات فإنما يصير مظهرا للمثال بتوسطه، كالمرايا المركبة من العنصريات التى يؤثر فيها البسيط المقتصد.

كالبلور والزجاج غيرهما من الجواهر التى جمد فيها الماء بالمزاج، ففى الروح من اللطيف والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من الحاجزية الكثيفة ما يقبل النور الفائض إليه من النفس أو العقل ويحفظه، وكذلك فى هذا الروح من اللطافة والحرارة المناسبتين للنور العرضى وفيه الحركة المناسبة للنور العارض أيضًا.

ولما كان هذا الروح حارا لطيفا سريع التحلل لذلك وجب أن يثبت نوعه بالمدد والعدد فقد أتى هذا الروح الشريف الذى هو أفضل الأجسام العنصرية والطفها على جميع المناسبات التى فى النور، فهذا النور كأنه سراج موضوع فى زجاجة القلب والدم دهنه والحياة هى السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه.

وأما الفضاء والهواء اللطيف الحار فإنه وإن لم يكن قابلا للشعاع

النورى، فهو يناسب النور بحـرارته ولطفه وسرعة قبول حركـته ولذلك قصد إلى عالم النور البرزخى الفلكى الدائم الحركـة، فقرب منه وجاوره فى المكان وعشقه وأقام عنده.

وأما الحـاجز الأرضى والكوكـبى فإنه وإن لم يناسب النـور فى الحرارة واللطف إلا أنه قـبل النور الشـعاعى وحـفظه فصـار من هذا الوجـه مناسبـا للروح.

وأما المقـتصد الصـافى، كالماء والجـواهر الأرضية الصـافية، فـإنها وإن حفظت الشعاع وصـارت مظهر المثال النير والمستنير فهـى تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة.

وهذا الروح إذا اعتبرته وجدت فيه المناسـبات الكثيرة للأنوار وهو متبدد فى جميع البدن وحامل للقوى النورية الجسمانية؛ وإنما يتصرف النور الأسهفبذ الناطق فى البـدن بتوسطه ويفـيض عليه النور ويعطـيه وما يأخـذ من الأنوار القاهرة من النور والفيـض السانح ينعكس منه على هذا الروح الذى به الحس والحركة.

فهـو الذى يصعد إلى الدماغ ويعـتدل بتبـريده، ويقبل السلطان النورى ويرجع منه إلى جميع الأعـضاء ولطافة الروح كلطافة الهواء والماء وهو شـبيه بضوء السراج وضوئه باق ببقاء اعتدال الأخلاط ومنبع هذا السراج.

وإن كان هو القلب فضوئه متصل بجميع البدن والبرودة تجمده والحرارة المفرطة تطفـيه، وسبب مـوت البدن انطفـاء شعلته، ولطائف الأخـلاط لهذا السراج الروحى بمنزلة الزيت والغذاء اللطيف الحاصل بعـد الهضم، كالفتيلة،

وهو مصباح يضيئ بيت القلب بالدهن والفتيلة، ففناء الفتيلة والدهن يورث الموت.

وكل روح فى أى عضو كان فهو أيضًا كسراج بذاته لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة من ذلك.

بل يتخيل إلى ذلك الشعل والمصابيح صارت نورا واحدا وسراجا واحدا واتصلت الأنوار بعضها ببعض فلا يدرك الإنسان إلا ظهورا واحدا ونورا مجردا واحدا، هو النور الأسهفبذ الناطق.

ولما كانت النفس الناطقة نورا مجردا كان النور كله سواء كان جوهرا أو عرضا مناسبا لجوهرها ومفرحا لها ولمناسبته السرور والفرح مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا من الأغذية مبهجا مفرحا.

ولشدة المناسبة التى للنفوس الناطقة مع الأنوار صارت النفوس تنفر عن الظلمات وتنبسط عند مشاهدة الأنوار وتهوش إلى رؤيتها وتفرح، ولذلك كانت الحيوانات تقصد الأنوار فى الليالى المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى أن من جملة حيل الصيادين أنهم يكثرون النيران فى السفينة ويسيرون بها إلى البطائح والبحيرات والآجام فى الليالى المظلمة فتقصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذى هو معشوق جميع النفوس.

فيأخذوها بأيديهم وكذا صيادو البر تقصدهم الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور والحيات فيصطادوها إن شاؤوا لشدة عشق النفوس للأنوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة الروحانية والنسبة العقلية، فالنور الأسهفبذ الأنسى الناطق وإن لم يكن مكانيا ولا فى جهة لتجرده عن المواد إلا أن الظلمات التى فى صيصيته البدنية من القوى مطيعة له لشدة العلاقة والربط الذى بين النفوس والأبدان.

قال الشيخ:

فصل

[فى أن الحواس الباطنة غير منحصرة فى الخمس]

واعلم أن الإنسان إذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى إنه يجتهد عظيما ولا يتيسر له، ثم يتفق أنه أحيانا أن يتذكر ذلك بعينه، فليس هذا الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه وإلا ما غاب عن النور المدبر بعد السعى البالغ فى طلبه.

وليس على ما يُفرض أنه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإن الطالب إنما هو النور المتصرف، وليس برزخى يمنعه مانع عن أمر محفوظ فى بعض قوى صيصيته.

ولا يشعر الإنسان فى حال غفلته عن أمر بشىء مدرك فى ذاته وصيصيته له. فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الأسهفبذية الفلكية فإنها لا تنسى شيئا.

والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة فى الخيال باطلة مثل هذا؛ فإنها لو كانت فيها لكانت حاضرة له وهو مدرك لها.

فلا يجد الإنسان فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له أصلاً بل إذا احس الإنسان بشىء ما يناسبه، أو تفكر فيه بسبب من الأسباب، ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر.

والمعيد من عالم الذكر إنما هو النور المدبر.

وأثبت بعض الناس فى الإنسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات،

وأخرى هى متـخيلة لها التفصـيل والتركيب، واوجب أن محلهمـا التجويف الأوسط.

ولقائل أن يقـول: أن الوهم بعينه هو المـتخيلة وهى الحـاكمـة والمفصلة والمركبة. ودليلك على تغيـير القوى اما اختلال بعضـها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعـوى بقاء المتخيلة سلـيمة وليس ثم شىء حاكم فى الجـزئيات الذى هو الوهم عندك، واختـلاف المواضع عرف بلزوم اختـلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعـترف بأنهما فى التجويف الأوسط، وإذا لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضًا كذا.

وأما تعـدد الأفاعيل ويمكن الحـكم بتعدد القـوى لتعدد الأفـاعيل، إذ يجـوز أن يكون قوة واحـدة بجهـتين تقـتضى فـعلين. أليس الحس المشـترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحـسوسات التى ما يأتى إدراكها إلا بخمس حواس؟

وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة. ولولا ذلك ما كـان لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للـحاضرين، فـإن الحس الظاهر منفـرد بأحدهمـا، والحاكم يـحتـاج إلى حضـور الصورتين ليـحكم عليهما.

فإذا جاز لقوة واحدة إدراكـات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متـعددة كثيرة على أن الحكم الوهمى لا يخالف أفاعيل المتخيلة.

ثم العـجب أن منهم من قـال "إن المتـخـيلة تفـعل ولا تدرك" وعنده الإدراك بالصورة.

فـإذا لم يكن عندها صـورة ولا تدرك، فـاى شيء تركـبـه وتفـصله؟ والصورة التى عند قوة أخرى كيف تركّبها هذه القوة وتفصّلها؟

وإذا لم يكن سـلامة المتخـيلة وتمكنها من أحكامـها دون الصـور، فلا يمكن أن يقال: يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهى على أفعالها.

فالحق أن هـذه الثلاثة شيء واحد وقـوة واحدة باعـتبـارات يعبر عـنها بعبارات. والذى يدل على أن هذه غير النور المدبر.

إنّا إذا حاولنا تثبتا على شيء نجد من أنفـسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منا أن الذى يجـتهـد فى التـثبـيت غيـر الذى يروم النقل وإن الذى يثـبت بعض الأشياء غير الذى ينكرها. وإذا كنا نجد فى بدن ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أنائيتنا.

فهـو إذن قوة لزمت عن النور الأسـهفـبذ فى الصيـصيـة، ولأجل أنها ظلمانية منطبعة فى البرزخ تنكر الأنوار المجردة ولا تعترف إلا بالمحسوسات.

ولربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت منكرة فـتجـد موجب مـا سلمت من الموجب. والتذكـر وإن كان من عـالم الأفلاك، إلا أنه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى حقيقة صور المرايا والتخيل]

وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ. والحق فى صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هى صياصى معلقة ليس لها محل.

وقد تكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصورة المرآة مظهرها المرآة، وهى معلقة لا فى مكان ولا فى محل. وصور الخيال مظهرها التخيل وهى معلقة.

وإذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عمق له ولا ظهور، كما للمرايا، قائم بنفسه وما هو منه عرض، فصح وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضى، والنور الناقص كمثال النور التام، فافهم.

وكما أن الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة وهى الحس المشترك فجميع ذلك يرجع فى النور المدبر إلى قوة واحدة هى ذاته النورية الفياضة لذاتها. والإبصار وإن كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور الأسهفبذ.

وإنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأن الشىء قد يعرض له ما يشغله عن إبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل فى حكم الحجاب.

وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتم مما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن وهم متيقنون حينئذ بأن ما يشاهدون من الأمور

ليست نقوشا فى بعض القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر.

ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات المبصرات هاهنا.

فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الأسهفبذ ومرئية برؤية بعضها بعضا، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.

فهذه القوى فى البدن كلها ظل ما فى النور الأسهفبذ، والهيكل إنما هو طلسمه حتى أن المتخيلة أيضًا صنم لقوة النور الأسهفبذ الحاكمة.

ولولا أن النور المدبر له أحكام بذاته، ما حكم بأن له بدنا أو تخيلا جزئيا أو له قوة متخيلة جزئية.

فهذه الأشياء غير غائبة عنها، بل ظاهرة لها ظهورا ما. والتخيل لا يأخذ صورة نفسه، فإنه حاكم على المحسوسات وما يتبعها.

والنور الأسهفبذ محيط وحاكم بأن له قوة جزئية، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس. وما تفرق فى جميع البدن يرجع فى النور الأسهفبذ حاصلة إلى شيء واحد وللنور الأسهفبذ إشراق على مثل الخيال ونحوه، وإشراق على الإبصار المستغنى عن الصورة.

وله ذكر إجمالى: أن هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الإبصار، وإلا أن كان مجرد مثال الخيال، أن أدرك أنه مثال الخارج.

يكون إدراك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أن الخارج المتخيل قد يكون انعدم فى حالة التخيل.

والبـصر لما كـان إدراكه بكونه حـاسة نورية وعـدم الحجـاب بينه وبين المستنيـر، فالنورية مع عـدم الحجاب فى المجـردات أتم، وهى ظاهرة لذاتها، فهى باصرة مبصرة.

أقـول: يريد أن يبيّن بعض أحـوال القـوى الباطنة، فـزعم أن التذكـر للأمور المنسيـة إنما يسترجعـها النور المدبر الأسهفبـذ من مواقع سلطان الأنوار المجردة الفلكية، لا أن النور المجـرد يسترجعها من القوة الحـافظة التى محلها البطن الأخير من الدماغ.

واستدل على صحة رأيه بان بعض الناس قـد ينسى شيئا ويصعب عليه ذكره بحـيث إنه يجتهد ويبـالغ فى طلبه واسترجـاعه فلا يتيـسر له ذلك، ثم يتفق أحيانا ظفره به وتذكره له.

إما بقصد منـه لاسترجاعه أو بغير قـصد ويلزم من ذلك أن يكون الأمر المنسى الذى ذكره فى بعض قـوى بدنه، كما زعم جماعـة المشائين أن المعانى الوهمية فى القوة الحافظة والصور الخـيالية فى الخيال، وإلا لم يغب عن النور المدبر الأسهفبذى بعد السعى البالغ فى طلبه.

وليس لقائل أن يقـول: إن الأمر المنسى كان محفـوظا فى بعض القوى البدنـية، لكن منع من تذكـره واسـترجاعه مـانع بدنى. لأنّا نقـول: لما كان الطالب لذلك الأمر المنسى إنما هو النور المجرد المتصرف الأسهفبذى.

وليس بجـسم ولا جسـمـانى، ليمكن أن يمنعـه مـانع بدنى عمـا هو محفـوظ له فى بعض القوى البدنية التى له فتطـلبه ولا يظفر به؛ والناسى لا يشعر بشىء فـى حال غفلته وذهوله عن أمر بشـىء مدرك فى ذاته وفى قوى

بدنه، ولو كـان محـفوظا فى ذاته أو فى قـوى بدنه لوجب أن يظفـر به عند الطلب.

وليس الأمـر كذلك. فـبالضـرورة يعلم أن التـذكر ليس إلا من عـالم الذكر، وهو موقع سلطان الأنوار المدبرة الفلكية التى لا تنسى شيئا أصلاً.

وقـد صـرّح أفلاطـون الإلهى بأن الذكـر إنما هو من العـوالم الفلكيـة ونفوسها القدسية العالمة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلة. وإذا عرفت هذا فى القوة الحافظة التى زعموا أنها حافظة المعانى الوهمية.

فاعـرف بطلان قولهم فى الصور الخـيالية أنها مـخزونة ومحـفوظة فى الخيال الذى هو خزانة الحس المشترك بمثل ما أبطل به قولهم أن المعانى مخزونة فى الحافظة.

فإن الصور الخيالية إذا كانت مخـزونة فى الخيال حاصلة فيه وهو خزانة النفس الناطقة وآلة لها فى استرجاعـها الصور يلزم أن يكون كل ما هو حاضر فى الخزانة يكون حـاضرا له، فـيكون النور الأسهفـبذ مـدركا لجمـيع الصور الحاضرة فى الخيال دائما، وليس كذلك.

فإن كل إنسان لا يجد فى نفسه عند غيـبته عن تخيل زيد أمرا مدركا له أصلاً، بل أنه إذا حس بشىء يناسب زيدا ويتفكر فيـما يناسبه انتقل فكره إلى زيد، فحينئـذ يحصل لذلك الإنسان الذى هذا شأنـه استعداد استـعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكى والمعـيد له من عالم الذكر إنما هو النور الأسهـفبذ المدبر.

قوله: وأثبت بعض الناس فى الإنسان قوة وهمية.

أقول: القوة الوهمية هى التى يدرك بها الحيوان المعانى الجزئية التى لا تحس ولا تنادى إليها من الحواس، كإدراك الشاة التى فى معنى الذئب، هى العداوة تقتضى الهرب.

وإدراك زيد فى عمرو معنى وهو الصداقة، فيقتضى الطلب. وليس المدرك لهذه المعانى الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال.

فيجب إثبات قوة أخرى تدركها، وهى الوهم، وكون هذه المعانى لم يتأد إليها من الحواس الظاهرة يدل على مغايرتها للحس المشترك والخيال.

وأما القوة المتخيلة، فهى المدركة والمتصرفة من شأنها التركيب والتفصيل، فتركب الصور فى الخيال والمعانى التى فى الحافظة بعضها ببعض، فتجمع بين المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور ما لا يوجد فى الخارج.

فتركب إنسانا له ألف رأس وجناحان يطير بهما فى الهواء ويفصل كالإنسان بلا رأس ولا رجلين. ويسمّونها عند استعمال الوهم "مخيّلة"، وعند استعمال العقل "مفكّرة".

ومن طبيعتها الحركة دائما يقظة ونوما، وبها يقتضى الحد الأوسط وتحاكى المدركات والهيئات المزاجية، كمحاكاة السلطان بالشمس والوزير بالقمر، وتحاكى الأخلاط الغالبة عليه بألوانها.

ولقائل أن يقول: إن المتخيلة المتصرفة فى الصور والمعانى أن أدركتها، فقد صدر عن القوة الواحدة البسيطة إدراك وتصرف ومنعتهم ذلك وإن لم تدرك فمن ليس له إدراك كيف يتصرف بالتركيب، والتحليل والتصرف فرع عن الإدراك.

وإذا تصرفت من غير إدراك وكان فعلها طبيعيا محضا، فلا تكون على جهات مختلفة كتركيب وتفصيل.

وإن كان إراديا لها فكيف إرادة دون إدراك أو لغيرها؟ فلا يكون الغير ذا إرادة كلية، إذ لا يتمكن من التركيب والتفصيل الجزئى، فلا بد من صاحب إرادة جزئية يكون له التصورات الجزئية الحاصلة والأحكام الخاصة، فيكون له الجمع والتفصيل بذاته، وحينئذ لا يفتقر معه إلى إثبات المتخيلة الدال عليها التفصيل والتركيب فقط.

ومحل الوهم والمتخيلة عندهم هو التجويف الأوسط من الدماغ. ولقائل أن يدعى أن الوهم والمتخيلة كليهما قوة واحدة هى الحاكمة والمركبة والمفصلة.

ودليلهم على تغاير القوى، هو اختلال بعضها مع بقاء بعض أو تعدد الأفاعيل واختلافها. فإن استدلوا على التغاير بالأول، فلا يمكنهم أن يدعوا بقاء المتخيلة سليمة دون أن يكون هناك حاكم وهمى فى الجزئيات لكونهما فى البطن الأوسط من الدماغ.

ونحن عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، وحينئذ لا يمكن اختلال أحدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم دليلهم على التغاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل. فإن القوة الواحدة جاز صدور أفعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة.

فالقوة البدنية لما كان لها تركيب مع المواد والأعضاء وبحسب تصرفات النفس والقوى والاستعدادات البدنية تحصل عنها أفعال كثيرة، وإنما امتنع صدور الأفعال الكثيرة عن القوة الواحدة، إذا كانت مجردة بالكلية دون ذوات

العلائق. فإن النفس الناطقة مع وحدتها وبساطتها أثبتوا لها قوتين: فطرية علمية وعملية.

وكذا الحس المشترك، هو قوة واحدة مع أنه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة غير المدركة إلا لحواس خمسة، فيجتمع عند مثل جميع المحسوسات الظاهرة الخمسة، فيدركها مشاهدة على زعمهم؛ فإنّا إذا رأينا بياض العسل حكمنا عليه بأنه حلو؛ والحاكم بشيء على شيء، كالحكم على بياض العسل بءن موضوعه حلو، يجب أن يحضره المقتضى عليه وبه.

فيكون مدركا لكل منهما فإن التصديق يسبقه تصور الطرفين؛ وحينئذ يلزم إثبات قوة تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة وليس هذا الحكم للنفس لتجردها، فهو الحس المشترك، فإذا جاز أن يكون الحس المشترك، وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة، جاز صدور أفاعيل كثيرة منه متعددة.

وإذا جاز ذلك فلم ما جوزتم مثله فى المتخيلة على أن أحكام الوهم لا تخالف أفعال المتخيلة ولان المتخيلة غير متمكنة من الأحكام إلا عند النظر فى الصورة المخزونة فى الخيال وحينئذ لا يمكن اختلال الخيال أو موضعه مع بقاء المتخيلة على أفعالها وسلامتها.

قوله: ثم العجب أن منهم من قال.

أقول: ذهب بعض المشائين أن المتخيلة تفعل وتتصرف ولا تدرك؛ ورأى هذا القائل أن الإدراك حصول صورة المدرك فى المدرك، فإذا لم يكن عند المتخيلة صورة إدراكية فيا ليت شعرى أى شيء تركب وتفصل ولا صورة إدراكية عندها والصورة التى يفرضونها موجودة فى قوة أخرى كالخيال.

كيف تركبها هذه القوة وتفصلها وليس هى عندها ولا إدراك لها أصلا؟ فالحق أنه لا يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من الأحكام إلا بالصور، فلا يصح أن يقال أن الخيال أو موضعه يختل مع سلامة المتخيلة وبقائها على أفعالها.

فالصواب أن الوهم والمتخيلة والخيال قوة واحدة وشىء واحد يعبر عنها بعبارات ثلاثة مختلفة وحقيقتها واحدة. ولك أن تسمّيها باحد هذه الأسماء الثلاثة أو بما شئت بعد أن تعلم ما ذكرنا.

ومحلها البطن الأوسط من الدماغ.

وهذه القوة غير النفس الناطقة، فإن النفس إذا حاولت التثبت على أمر من الأمور كالانفراد مع الميت فى الليل مثلا.

فإن تلك النفس بعينها تجد فى بدنها ما يقتضى النفرة عن التثبت والكون مع ذلك ويعلم بالضرورة أن الذى يقتضى التثبت غير الذى يقتضى النفرة والهرب وإن الذى يقبل بعض الأشياء الجسمية.

كوجود موجود لا فى مكان ولا فى جهة ولا هو داخل العالم ولا هو خارج عنه غير الذى ينكر ذلك.

فيلزم أن يكون فى أبداننا قوة أخرى يخالف أحكامها أحكام النفس الناطقة، فهى غيرها بالضرورة وهى قوة جرمية لزمت عن النفس الناطقة وهى منطبعة فى الدماغ، فهى كذلك ظلمانية تنكر الأنوار المجردة وتعترف بالمحسوسات دون المعقولات ومتعلقاتها.

ومن عجائبها أنها تنكر نفسها أحيانا وتساعد فى المقدمات المنتجة لنقيض ما تراه، فإذا وصلت إلى المنتجة نكصت راجعة منكرة لمقتضى ما سلمته.

قوله: والتذكر وإن كان من عالم الأفلاك.

أقـول: ما أبطل القـوة الحـافظة بالكلية، بـل أبطل أن يكون فى البطن الأخير من الدماغ قوة تخزن المعانى الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم تبطل أن تكون هناك قوة حافظة.

بمعنى أن يكون فيـه قوة يتعلق بهـا استعـداد التذكر والإعـادة من عالم الأفلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعانى على أكمل ما ينبغى.

قوله: وقد علمت أن انطباع الصور فى العين ممتنع.

أقول: قـد تقدم أن صور المرئيـات ليست منطبـعة فى العيـن بالبراهين السالفة وذلك البرهان بعينه يدل على عدم انطباع شىء من الصور فى الدماغ، بل الحق أن الحس المشترك والخـيال وغيرهما من القوى ليـست إلا استعدادات ومظاهر صقالية للصور القائمة بنفسها غير المفتقرة إلى مكان وزمان ومحل.

بل جميع ما يحصل فينا من الصور والمعانى إنما هى مهيئة لفيض العقل الفياض الموكل بذلك.

قوله: والحق فى صورة المرايا.

أقول: هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج استـيفائه إلى أوراق كثيرة، وقد غـفل عنه أكثـر الحكماء البـاحثـين، وهو من الأسرار المخـزونة والعلوم المكنونة ونحن نشير إليه إشارة خفية فنقول: قد عرف فيما أنه ليس فى الدماغ والقوى البدنية والمرايا شىء من الصور المشاهدة.

فإن انطباع الكبيـر فى الصغير غير ممكن، وتلك الصـور ليست موجودة فى عالـم الحس وإلا لرآها كل سليم الحس وليست عـدما مـحضـا فإنه غـير متصور ولا متخيل.

وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالأحكام المختلفة؛ ولا شيء من العدم المحض كذلك، فالصور الخيالية والمنامية لما لم تكن عدما محضا ولا هى فى جزء من الدماغ وغيره.

فتبقى أن تكون موجودة فى عالم آخر يسمّى بـ "العالم المثالى والخيالى"؛ وهو فوق عالم الحس بالمرتبة ودون العالم العقلى، فهو متوسط بينهما وجميع الأشكال المتخيلة والمقادير والأجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات وغير ذلك.

فهو موجود فى العالم الأوسط وهو المثال؛ وصور المرايا كلها قائمة بذاتها فى هذا العالم والمرايا مظاهرها وهى معلقة لا فى مكان ولا محل والصور الخيالية ليست فى الدماغ.

بل الروح الدماغى مظهرها وهى معلقة قائمة بذاتها لا فى مكان ومحل.

قوله: وإذا ثبت مثال مجرد سطحى.

أقول: يريد بـ "المثال المجرد السطحى" ما يشاهد من صور المرايا والتخيل. فإنّا نرى صورا فى المرايا ونتخيلها وهى أمثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور، بل هى أمثلة قائمة بذاتها معلقة غير حالة فى محل ومظاهرها المرايا.

والتخيل غير الحالّة فيها. والسطح العرضى الذى للمرآة لا يقوم بذاته لعرضيته ويلزم من ذلك وجود ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضى والنور الفائض العرضى لا سيّما الشمسى الذى هو أكمل الأنوار، كمثال وأنموذج للنور التام المجرد، فإنهم ذلك. فإنه سر عظيم وخطب جسيم.

فالأشياء الموجودة فى العالم العلوى لها نظائر وأشباه فى العالم السفلى. والأشياء تعرف بالأمثلة والنظائر.

فالأنوار العرضية إذا عرفت حقائقها، على ما ينبغى، فإنها تعين على معرفة الأنوار المجردة الجوهرية وكما أن جميع الحواس الظاهرة ترجع إلى حاسة واحدة.

هى الحس المشترك، فجميع ذلك يرجع إلى قوة واحدة، هى النور المدبر، فالقوى البدنية الظاهرة والباطنة كلها راجعة إليه.

والإبصار وإن كان مشروطا فيه مقابلة المبصر للبصر إلا أن الباصر هو النور الناطق الأسهفبذ الناطق.

فإن قلت إذا كانت الحواس كلها ترجع إلى قوة واحدة عقلية، فالمشاهد للامور العقلية والخيالية، المثالية والحسية.

والرائى لجميع المرئيات إنما هو النور الناطق الأسهفبذى فلم لم تر قبل المفارقة البدنية الأحوال الأخروية على ما ينبغى.

وذلك لاشتغاله بالأحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى الحسية والخيالية. فإن الشىء المبصر فى ذاته قد يعرض له ما يشغله عن إبصار ما من شأنه إبصاره لمانع من الموانع وشاغل له والشاغل فى معنى الحجاب.

فإذا ضعف الشاغل البدنى والمانع الحسى بالعلوم الحقيقية والرياضات البالغة فإنها تشاهد العالم العقلى وأنواره المجردة على ما ادركه المتألهون، فقد جرّب أصحاب العروج الروحانى للنفس الناطقة مشاهدة صريحة أكمل وأتم مما للبصر عند الانسلاخ الشديد عن العلائق البدنية والقوى الجسمانية.

وهم فى تلك الحال يتبينون أن الأمور الشاهدة لهم ليست نقوشا منطبعة فى بعض القوى البدنية والأرواح الدماغية، بل يجزمون بأنها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون مكان ومحل وزمان، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر الأسهفبذى الناطق.

وكل مستعد لمشاهدة الأنوار العقلية باعتدال المزاج. إذا جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات، أعنى القوى البدنية والأمور الحسية، وتلطف بالعشق الروحانى والشوق النورانى فإنه يرى أنوار العالم العقلى مشاهدة أتم من مشاهدة المبصرات البصرية فى عالمنا هذا.

فنور الأنوار تبارك وتعالى، والأنوار المقدسة العقلية القاهرة مرئية لا بالأنوار البصرية، بل بما يناسبها من الأنوار المدبرة المجردة الناطقة ومرئية برؤية بعضها لبعض لنوريتها وتجردها وعدم الحجاب بينها.

فالأنوار المجردة كلها باصرة وليس باصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها فإن علومها كلها مشاهدة حضورية إشراقية بصرية وهى الرؤية الحقيقية.

واعلم أن العلم بالشىء قد يكون بالرؤية، وقد يكون بالبرهان. وقد تكون الرؤية مغايرة للعلم وقد تكون متحدة.

والمجردات بالكلية لما لم تكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها. فلذلك كان علمها راجعا إلى بصرها لا أن بصرها راجع إلى علمها فعلمها نفس بصرها لتبريها عن القوى البدنية.

وما له قوى بدنية، فقد يكون البصر مغايرا للعالم لعلمنا بوجود نور الأنوار والأنوار المجردة ووصفنا لها بالأحكام العقلية.

وقد يكون البصر فيها نفس العلم بها، كمعرفة الإنسان نفسه بنفسه، فمعرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته وقد تكون مغايرة له؛ فجميع هذه القوى البدنية أظلال لما فى النور المدبر الأسهفبذى والهيكل صنم له وطلسمه.

والمتخيلة أيضًا وإن كانت قوة مدركة ليست نفس الاستعداد فهى صنم للنور المدبر الحاكم على جميع الأشياء، أحكاما عقلية وحسية.

ولولا أن لها أحكاما خاصة بذاته ما حكم بأن له بدنا خاصا وقوى وحواس ظاهرة وباطنة وأن له تخيلا جزئيا وأن له قوة متخيلة جزئية إلى غير ذلك من الأحكام الخاصة الجزئية.

فهذه الأشياء المذكورة من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عن هذا النور المدبر الناطق بل كلها ظاهرة له ظهورا ما.

والضمير فى قوله "وهى الحاكمة وظاهرة لها" يرجع إلى قوة النور الأسهفبذى، والتخيل لا يأخذ صورة نفسه فإنه حاكم على المحسوسات وما يتعلق بها ويتبعها من المتخيلات وصورة التخيل ليست بمحسوسة ليأخذ صورته.

بل المدرك للبدن وقواه والحاكم بأن له قوى جزئية يدرك بها جميع المحسوسات، وقد يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدبر الناطق، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس.

وكل ما يفرق فى البدن فهو راجع إلى النور المدبر العقلى الواحد، فهو إن كان له تعلق بالبدن والشوق إليه وهو غير غافل عنه وعن قواه، فهو أيضًا غير غافل عن العوالم العقلية عند اعتدال مزاجه وقوة نوريته.

فالنور المدبر الأسـهفبذى له إشراقـات كثيرة، فله إشـراق على المعقول وآخر على الخـيال، وغيره من القوى البـاطنة الاستعدادية وإشـراق آخر على المبصرات المستغنى فيها عن حصول صورها فى العين.

وللنور المدبر الإنسـانى ذكر إجمـالى ان هذا الإشراق على الخـيال عند تخيل الصور، كالإشراق على الإبصار والمبصرات، إذ لو لم يكن للنور المدبر هذا الإشراق المذكور، بل كان المدبر له هو مجرد مـثال الخيال من غير إشراق عليه.

فإن أدرك أن ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد أدرك ذلك الشىء الخارج الغائب نفـسه عن دون المثـال المستغنى عنه، والتـقدير أنه لم يدرك نفـسه مع احتمال أن ذلك الشىء الخارج قد انعدم فى حالة تخيله.

وإن لم يدرك أنه مثال الخارج، فلم يـكن قد أدرك ذلك الخارج الغائب عنه بمثاله، والمقدر خلافه.

فـلا بد وإن يكون للنور المدبر إشـراقـات كـثيرة ويـكون له علم بكل إشراق، وأن إشراقـه على واحد منها، كإشراقـه على الباقى، ولما كان إدراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستنيرات.

فـيلزم أن تكون النورية وعـدم الحجـاب فى الأنوار المجـردة أتم مما فى المبصرات البصرية.

وهى نفس الظهور المحض، فهى ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها.

فهى باصرة لجميع الموجودات ومـبصرة للأنوار المجردة أن لم يكن مانع وشاغـل عن الإبصار، كـما هو الحـال فى النفوس المجـردة المتعلقـة بالأبدان المحجوبة بشواغلها.

قال الشيخ:

المقالة الخامسة

فى المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول:

فصل

[فى بيان التناسخ]

النور الأسهفبذ استدعاه المزاج البرزخى باستعداده المستدعى لوجوده، فله ألف مع صيصيته لأنها استدعت وجوده.

وكان علاقته مع البدن لفقره فى نفسه ونظره إلى ما فوقه لنوريته؛ وهى مظهر لأفعاله وحقيبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه.

والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثا عشقيا، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحث الذى لا يشوبه ظلمة برزخية أصلا؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات.

والصيصية الإنسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الأفاعيل، وهى أول منزل للنور الأسهفبذ على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقا بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به.

فإن الغاسق إنما هو من جهة الفقر فى القواهر. وكما أن الفقير يشتاق إلى الاستغناء فكذا الغاسق يشتاق إلى النور.

قال بوذاسف ومن قبله من الحكماء المشرقيين: أن باب الأبواب لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الأنسية.

فأى خلق يغلب على النور الأسهفبذ وأى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيته متنقلا علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة.

فإن النور الأسهفبذ إذا فارق الصيصية الأنسية، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الرديئة، فتنجذب إلى صياصى منتكسة لحيوانات أخرى وجذبته الظلمات.

قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الإنسية، وهى أولى بقبول الفيض الجديد الأسهفبذى من النور القاهر، فلا ينتقل إليها من غيرها نور أسهفبذى.

إذ يستدعى من الواهب نورا مدبرا وتقارنها مستنسخ، فتحصل فى إنسان واحد أنائيتان مدركتان، وهو محال.

قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الأنسية لمزاجها الأشرف النور الأسهفبذ من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الأسهفبذ من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الإنسية، والنور الأسهفبذ غاسق الظلمات، لا يعلم ما ورائه.

فهو بشوقه منجذب إلى أسفل السافلين. والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ أيضًا متعطش، فينجذب بالضرورة إلى صيصية أخرى. فإن الحكمة التى لأجلها اقترن النور الأسهفبذ بعلايق البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية.

والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من الصياصى الصامتة إلى الإنسان شيء، بل ينحدر من الصياصى الإنسية إلى الصوامت للهيئات. ولكل خلق صياصى و﴿لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[1].

وما يقال "أن عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات"، فباطل. لأن الأنوار المدبرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة، وهى مندرجة فى النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النملية إلا بعد مفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلائق.

ولا يرتقى منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الأعمار من صياصى قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا.

وتنتقض العلائق بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار، ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة.

فتنتقل إلى الأكبر ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر فى أزمنة متطاولة.

وعند هؤلاء ما يقال "إن كل مزاج يستدعى من النور القاهر نورا متصرفا" فكلام غير واجب الصحة، إذ لا يلزم فى غير الصياصى الأنسية وما يقال أنه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصياصية الإنسانية بوقت كون الصيصية الصامتة" ليس بمتوجه أيضًا.

---

(١) سورة الحجر - الآية ٤٤.

فإن الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا، فكذا فى موت بعض الصياصى حياة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيين. وربما يجوزون النقل فيما وراء الإنسان من شخص إلى مشاكله ما لم يلزم المزاحمة التى فى الإنسان لاستعداد الفيض.

وقال المشاءون "جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوسها متصرفة، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الإنسان". هذا مذهب المشائين.

وأفلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقلقد يقع فيها خلاف.

وتمسّك بعض الاسلاميين بآيات من الوحى مثل قوله تعالى: ﴿**كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا**﴾[2]. وقوله: ﴿**وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم**﴾[3].

وآيات المسخ والأحاديث الواردة فى أن الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة. وكما ورد فى الوحى حكاية عن الأشقياء ﴿**رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**﴾[4]. وكقوله تعالى فى السعداء: ﴿**لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى**﴾[5].

---

(١) سورة النساء - الآية ٥٦.

(٢) سورة السجدة - الآية ٢٠.

(٣) سورة الأنعام - الآية ٣٨.

(٤) سورة غافر - الآية ١١.

(٥) سورة الدخان - الآية ٥٦.

وغير ذلك. وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، إلا أن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء الصيصية، فإن النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، وإلا ما وجد.

ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم أن الشىء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثم إن النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه؟

والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما. وليست حالة فى الغواسق يشترط فيها مقابلة واستعداد محل.

وليس مبدأ المدبرات بمتغير، فلا تكون هى كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده، أو مع غيره كالصقاليات، فإنها مشروطة بشهود الحى الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلية إلى ما لها، كالمحل للنقوش، كانت منه أو من غيره، فإذا بطل الحال المبدأ بطلت.

فالنور المجرد موجبة دائم، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية؛ ففى حالة مقارنة علائق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة.

وإذا تخلص النور المجرد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذى هو علته وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

أقول: هذه "المقالة" تشتمل على فصول نفيسة ومسائل شريفة، لاسيّما

"الفصل الأول"، فإن فيه عبارات رائقة يتضمن معانى فائقة وألفاظا فصيحة فيها معانى دقيقة.

ومراده من هذا الفصل بيان أحوال النفوس الناطقة بعد المفارقة البدنية، وأحوال السعداء من الكاملين والمتوسطين، وانتقال نفوس الأشقياء عن الأبدان البشرية إلى الأجساد الحيوانية المناسبة لها فى الأخلاق والأفعال وغير ذلك.

واعلم أن الحكماء ينقسمون إلى قسمين:

الأول، هم المانعون للتناسخ والمبطلون له، كالمعلم الأول وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين.

فإنهم يقولون أن جميع النفوس الناطقة يتجرد بعد المفارقة البدنية، فالسعداء الكاملون يتصلون بالعالم العلوى العقلى وينالون من الابتهاجات العقلية ما لا يمكن التعبير عنها كما أخبر الصادق عنه من "نعيم الجنان" حيث قال فيها "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم.

وأما الأشقياء الناقصون، فيحتجبون عن ذلك العالم العلوى الأعلى والمحل الأسنى لجهلهم بالعلوم الحقيقية واكتسابهم الهيئات الرديئة الخلقية، فتبقى نفوسهم معذبة فى ظلمة الجهل والحجب الخلقية إما أزلا وأبدا إن كان الجهل مركبا والأخلاق فى غاية الرداءة أو يزول عنها بعد زمان إن كان الجهل بسيطا والخلق الردىء ليس فى الغاية.

وأما الحكماء الأوائل، كهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين، وهم القائلون بتجرد النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية إلى العالم العقلى المذكور.

وأما الناقصون، فإنهم لا يتجردون للكلية بل تتناسخ أرواحهم فى أبدان الحيوانات الصامتة بحسب الهيئات الرديئة التى لهم ومناسبة أخلاقهم لأخلاق الحيوانات المنتقلة إليها.

ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المترّفون بـ "التناسخية"، فإنهم يزعمون أن النفوس جرمية دائمة الانتقال فى الحيوانات وهؤلاء أضعف الحكماء، وأقلهم تحصيلا.

وكان المبطلون من الحكماء إنما يبطلون هذا المذهب الذى هو فى غاية الفساد فإنه إن كان مرادهم بكون النفوس جرمية أنها منطبعة فى الأبدان دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الأجسام.

فهو محال لامتناع انتقال الصور والأعراض من محل إلى آخر وإن أرادوا بجرميتها تجردها، وأنها مع ذلك دائمة الانتقال فى الأبدان من غير خلاص إلى العالم العقلى، فهو باطل.

إذ العناية الإلهية تقتضى اتصال كل ذى كمال إلى كماله وكمال النفس الناطقة العلمى صيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات والعملى تجردها عن العلائق البدنية، فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها أزلا وأبدا، وهو محال.

وابتدأ الشيخ بتقديم رأى الأقدمين وهم القائلون بجواز التناسخ الذى هو عبارة عن انتقال نفس الإنسان أو غيره من الحيوانات عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر من نوعها أو من غير نوعها.

وبينهم اختلاف فى الانتقال، فبعضهم جوّز انتقال نفس الإنسان إلى

نوع البدن الذى انتقلت منه فقط دون غيره من الأنواع؛ وبعضهم جوّزه فى غير نوع الإنسان من أنواع الحيوانات دون النبات والمعادن؛ وآخرون جوّزوا الانتقال إلى الحيوان والنبات فقط.

وآخرون جوّزوا ذلك فى الحيوان والنبات والمعادن.

ويسمّون انتقال النفس من البدن الإنسانى إلى بدن إنسانى آخر "نسخا"؛ وإلى بدن حيوانى "مسخا"؛ وإلى البدن النباتى "فسخا"؛ وإلى الجمادى "رسخا".

وصاحب إخوان الصفا يميل إلى جواز انتقال النفوس إلى جميع هذه الأجسام مترددة فيها أزمانا طويلة، أو قصيرة، إلى أن تزول الهيئات الرديئة ثم تنتقل منها إلى العالم الفلكى الخيالى.

والشيخ قرر فى الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من يقول بجواز التناسخ من البدن الإنسانى إلى أبدان الحيوانات الجائز انتقال بعضها إلى بعض دون النبات والمعادن.

وقد مال كل حكيم فاضل متأله إلى هذا الرأى من فارس وبابل واليونان والهند. فيقولون: أن النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة البدنية بالكلية وتتصل بالعالم العقلى المحض ولا يجوزون النقل فى هذه النفوس، ويوجبون النقل فى غيرها من النفوس.

فالسعداء غير الكاملين لا يتخلصون بالكلية، بل تنتقل علاقتهم إلى الأجرام الفلكية والأشقياء إلى الأجساد الحيوانية على ما سيأتى تفصيله.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أن النفس الناطقة لما كانت حادثة بحدوث البدن، فإن المزاج البدنى باستعداده الخاص استدعى وجودها وتعلقها بالبدن.

فإذا تعلقت به وتصـرفت فيه بالأمر والـنهى ووصل إليها بسببـه للذات البدنية والراحات الجسمانية.

من الأكل والشـرب والنكاح والملبس والفـرح وغـيـر ذلك من اللذات الجسـميـة، ألفت البدن لذلك وعـشقتـه ومالت بكليـتها إليـه لأنه هو الذى استدعى وجودها من العقل المفارق.

وكان أيضًا علة تعلقها بالبدن فقرها فى نفسها، لأنها بالقوة فهى مشتاقة إلى أن تصير بالفعل وذلك غير حاصل إلا بالتعلق البدنى، وكان مع ذلك لها نظر إلى ما فـوقها من العوالم العقـلية والذوات المقدسة لأنهـا نور مجرد فى نفسها فلا ينقطع عنها النظر إلى عالم الأنوار المناسب لها.

ثم لما كان البـدن مظهرا لأفعـالها ومتـرجما لأقـوالها وحقيـبة جامـعة لأنوارها العرضية التى فى الأرواح النفسانية والحيوانية ووعاء لآثارها الروحانية والجسمانية معسكرا لقواها.

وكانت القوى البدنية الظلمانية حيـاتها ولذاتها بالتعلق البدنى، فلا جرم عشقت النفس القوى البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثا عشقيا وجذبتها إلى عالمها البرزخى عن العـوالم النورية المحضة فانقطع شوقها وعشـقها عن عالم النور ومعدن السرور إلى العالم الظلمانى.

ولما كان البدن الإنسانى فى مزاجه أصلح الأمـزجة وأعدلها وخلقته تامة يتأتى بها جميع الأعمال والأفعال على الوجه الأتم، واستعداده لقبول الفيض العقلى أعظم من سائر الأبدان.

فالبدن الإنسانى أول منزل من منازل النور الأسهـفبذ النفسى وحافظا لما

قبل من الأضواء العقلية على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ، فإن النور الأسهفبذ لما كان حادثا فأول حدوثه تعلقه إنما هو بالأبدان الإنسانية، فهى أول المنازل والتعلقات البدنية.

ولما كانت الجواهر الغاسقة قبل التعلق البدنى ميتة لا حياة لها ولا ظهور ولا حركة إلا بالأنوار الجوهرية والعرضية، فكل جسم فهو فى ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه إلى نور عارض ليظهره والى نور مجرد يحيى به ويدبّره.

والأبدان الإنسـانية على رأى هؤلاء الحكمـاء الأفاضل هى التى يفـيض عليهـا العقل المفارق النفـوس الناطقة دون غيـرها من الأبدان الحيوانيـة ومنها تنتـقل النفوس بعـد المفارقـة إلى سـائر الأبدان الحيـوانية عند عـدم تحصـيل الكمالات العقلية.

والحيوانات غير مستعدة لقـبول الفيض الجديد، بل يستعد فيض النفوس الناقصة المفارقة للأبدان الإنسانـية، ويسمّون البدن الإنسانى "باب الأبواب"، لأن منه تصدر النفوس الإنسانية واردة على جميع أبدان الحيوانات.

قال الحكيم الفاضل بوذاسف الهندى، وقيل أنه من الباب العتيقة، وكان عالما بالأدوار والاكـوان واستخـرج سنى العالم، وهى ثلاثمائة ألف وسـتون ألف سنة، وفى نصفها يقع الطوفان.

وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهمـورث الملك. وكذا قال سبعة من المشرقيين من حكماء فـارس وبابل والهند والصين، وغيرهم من أهل الذوق، إن باب الأبواب.

أعنى البدن الإنسـانى، وهو السبب فى حـياة جميـع الأبدان العنصرية

الحيوانية لانتـقال النفوس التى لم تستكمل بالكمالات العقليـة إليها فأى خلق غلب على النور المدبر الأسهـفبذى من الأخلاق الرديئـة عند تعلق البدن وأى هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن إليها اقـتضى أن يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الأخـلاق والهيئـات الرديئة المكتسـبة عند التعلق إلى بدن حـيوانى مناسب لتلك الأخلاق والهيئات الحاصلة فى ذلك النور المدبر.

فإن النور الأسهفبذ، إذا فارق البدن الإنسانى ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيئات الخلقية الفاضلة.

بل اكتسب فـيه أضداد ذلك من الجهالات المركبـة والأخلاق المذمومة، فلا يشتاق إلى المبادئ النورانية والأمور العقلية، بل شوقه إلى ما تمكن فيه من الهيئات الظلمانية والآثار الجسمانية.

فينجـذب لذلك بعد الموت إلى بعض الحيـوانات المنتكسة الرؤوس التى أخلاقها مناسبة إلى تلك الهيئات الرديئة البدنية المتمكنة فى ذاته.

فإن الهيئات الحاصلة فى النفس المتمكنة فيها بسبب العلاقة البدنية تصير لها ملكات لازمة وهيـئات رديئة ثابتة بحيث تنزل منها منزلة الـفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة.

ولولاها لبطلت ذاتهـا، إذ لا بد لها من هيئـة فاصلة أو رديئة تمتـاز بها عن غيرها من النفوس المشاركة لها فى النوع.

وإذا لم تتمكن النفس بسبب الهيئات الرديئـة من المفارقة البدنية بالكلية واتصالهـا بالعالم العقلى لعدم الكمـالات الموجبة للعشق الروحـانى والشوق النورانى المقتضى للانجذاب إلى تلك العوالم العـقلية، فلا بد من انجذابها إلى العالم السفلى والصقع الظلمانى.

وتعلقهـا بما يناسبها من الحـيوانات التى فيهـا تلك الهيئات الظلمـانية، فتجذبها تلك الهيئات الرديئة إلى عالمها الظلمانى.

ولما كان البـرزخ الإنسانى أعـدل الأمزجـة وأشرفهـا كان أولى بقـبول الفيض العقلى الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المتكسة الرؤوس.

فلا يلزم أن ينتقل إليه شيء من النفـوس، لأن المزاج الأشرف يستدعى من العقل المفـارق نفسا مـجردة مدبرة، فلـو جاز أن ينتقل إليـه نفس أخرى مستنسخة من بعض الحيوانات الصامـتة لزم أن يحصل للإنسان الواحد نفسان مدركتان مدبرتان، وهو محال.

ولا يلزم من كون المزاج الإنسانى الأشرف يـستدعى النفس الأشرف من المفارق أن يكون المزاج الأخس الذى للحـيوانات الصامتـة مستدعيـا لها، بل الحق أن الحيوانات المتكسة تستدعى بخواص أمزجتها وتنوع أخلاقها واختلاف ملكاتها انتقال النفوس الناطقة المفـارقة للأبدان الإنسانية إليها بحسب الملكات والأخلاق والهـيئات الرديئة، فـإن اكتسـبت النفس الهيئـات الرديئة فى الكم والكيف.

وإن كانت ضعيفـة فتتعلق بالحيوانات الكائنة فيهـا تلك الهيئات الرديئة ضعيفة وإن كانت متوسطة، فبالمتوسط.

فإن النفس المـفارقة العـاشقة للامـور الجسـمانية والشـهوات الظلمـانية والعلائق الغضبية الجاهلة بالجواهر النورانـية لشدة شوقها إلى العالم الظلمانى تنجذب إلى أسـفل سافلين ومأوى الغـافلين فإن الأبدان الحيـوانية لما لم تكن مستعدة لفيض الأنوار المجردة، بل نفوسها مستقلة إليها من الأبدان الإنسانية، فهى متعطشة بطبعها إلى الأنوار المدبّرة لها ومشتاقة إلى التشبث بها.

فهى بما فيها من الأمزجة المخصوصة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيئات الرديئة المناسبة لأمزجتها منجذبة إليها ومائلة نحوها، إذ الحكمة التى وجب لأجلها تعلق النفس بالبدن من الافتقار إلى الاستكمال بعد باق.

إذ الكلام إنما هو فى النفوس الناقصة فيجب لذلك أن تتعلق بالأبدان الحيوانية الصامتة المناسبة لهيئاتها الرديئة دون ارتقاء إلى الأبدان الإنسانية بل الانجذاب إنما هو من الأبدان الإنسانية إلى جميع الحيوانات الصامتة بحسب المناسبة الخلقية.

ولكل واحد من الأخلاق المذمومة والهيئات المنكّسة الرديئة نوع من الحيوانات الصامتة المتنكسة الرؤوس، وبحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينضم إليه من باقى الأخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن ضبطها وحصرها إلا لله تعالى.

والمبادى العقلية تختلف تعلق تلك النفوس الموصوفة بخلق مخصوص ببعض أشخاص ذلك النوع من الحيوانات المتنكسة، فإن النوع من الحيوانات الصامتة المناسبة للبشر، إنما هو الكلب وأشباهه.

وأنت ترى بعض الكلاب أشرّ من بعض وعذابه أشد من عذاب غيره، ممن هو أقل شرا وتبعهم هذا أكثر؛ فإن بعض كلاب الصيد لها الجلال الأبريشم والمفارش الحسنة والمآكل اللذيذة والمساكن الطيبة.

حتى إن بعض الكلاب يجلس مع الملك على سريره ويشاركه فى مآكله وليس ذلك إلا لأن خلق الشر الموجب للتعلق بأبدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف إذا بلغت النفس إليه تعلقت بأبدان الكلاب.

ثم بحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم إليه من الأخلاق الرديئة والمحمودة يختلف التعلق بأبدان أشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا الحكم فى باقى الأخلاق بالنسبة إلى باقى الحيوانات الصامتة.

وقد أشير فى المصحف المكرم فى مواضع إلى هذا، كقوله عز وجل: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزَىٰ إِلاَّ مِثْلَهَا﴾(٢).

وقوله عليه السّلام "إنما هى أعمالكم تردّ إليكم". ولما اختلف كل واحد من الناس فى تحصيل الأخلاق المذمومة وكذلك اختلفوا فى تراكيبها وفى شدتها وضعفها، فكذا يختلف ذلك فى الحيوانات الصامتة.

فإن أخلاقها كلها إنما هى واردة إليها ومستفادة من المنزل الأول، الذى هو الإنسان، فأخلاق جميع الحيوانات موجودة فى الإنسان سائرة منه إلى جميع الحيوانات.

فلكل خلق أبدان أنواع تختص بذلك الخلق، كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لأبدان الأسود والجن.

والروغان المناسب لأبدان الثعالب؛ والمحاكاة والسخر لأبدان القرود؛ والعتك والسلب واللصوصية لأبدان الذئاب والعجب لأبدان الطواويس.

والحرص والشهوة للخنازير؛ إلى غير ذلك مما يطول ذكره، فلكل باب منها، أى خلق، جزء مقسوم، أى نوع من أنواع الحيوانات وأشخاصها.

---

(١) سورة الزمر - الآية ٤٨.

(٢) سورة غافر - الآية ٤٠.

قوله: وما يقال أن عدد الكائنات.

أقول: هذا وجه للمشاءين فى إبطال التناسخ، وتقريره: لو كان التناسخ حقا فالنفس المفارقة لبدن إذا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ.

فإما أن تتصل بالبدن الثانى حال فساد الأول، أو قبله أو بعده. فإن كان الأول، فإما أن يكون الثانى حادثا فى تلك الحال أو قبله.

فإن حـدث فى تلك الحال فإما أن يكون عـدد النفوس المفارقة مـساويا وجب اتصال كل فناء بدن بـكون بدن آخر، وإن يكون عدد الكائنات البـدنية بعدد الفاسدات منها، وهما محالان.

وإن كان عـدد النفوس أكثـر لزم أن تجتمع النـفوس الكثيـرة على البدن الواحد فـإن كانت متـشابهة فى اسـتحقاق الاتـصال به وجب أن يكون الكل متصلا ببدن واحد وقد عرفت بطلان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد.

أو تتمانع وتتداخل، فيبقى الكل غـير متصل من بعد فساد البدن الأول والمفروض اتصـالها. وإن اختلف النفوس فى اسـتحقاق الاتصـال لزم اتصال بعض النفوس به دون الآخر، وهو خلاف الفرض.

وإن كان عدد الـنفوس المفارقة أقل من عـدد الأبدان فإن اتصلت النفس الواحدة بأبدان كثيرة حتى يكون الحيـوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر وأنها تتصل ببدن واحـد دون الأبدان الأخرى المستعدة لاتصال النفس بهـما، وهما محالان:

أو يكون البعـض منها يتصل ببـعض الأبدان وتحدث نفـوس أخرى مع المفارقات للبعض الآخر ويلزم إمـا أن تتصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون

الآخر من غير وجود سبب يقتضى التخصص بالاتصال، ويكون اتصال النفوس الحادثة للبعض الآخر دون أولية، وهما أيضًا محالان.

وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث قبل حال المفارقة؛ فإن كان للبدن نفس أخرى، فيحصل لبدن واحد نفسان، وهو محال.

وإن لم يكن له نفس أخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس، وهو محال. وإن كانت النفس متصلة بالبدن الثانى بعد المفارقة بزمان، فيلزم أن تكون فى الزمان الذى قبل الاتصال معطلة عن التعلق.

وإذا جاز التعطل زمانا جاز فى جميع الأزمنة فلا يحتاج إلى القول بالتناسخ. فلو كان التناسخ حقا، لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثانى أما حال المفارقة، أو قبلها أو بعدها والكل باطل، فالتناسخ باطل.

والجواب عما ذكره من عدم التطابق وعدم وجوب اتصال كل فناء يكون ولا أن يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات.

فإن هذا لا يتوجه على رأى أهل التناسخ القائلين بضبط الأمور العنصرية لهيئات فلكية وحركات علوية غائبة عنا ونحن غير مطّلعين على أسرارها، بل يخفى علينا أكثر آثارها وحينئذ يجوز أن يجب التطابق بقانون مضبوط فى العناية الأولى.

ولم نطّلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية، كما يجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض حتى لا يبقى المال معطلا بينهما، فكذا يجوز أن يجب بموت بدن حياة آخر لئلا يتعطل بعض النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين.

وأما عدم التطابق بين النفوس المفارقة والأبدان الكائنة، ففيه نظر فإنه يجوز أن لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية الصامتة إلى غير الإنسان.

بل البعض وحينئذ تطابق عدد النفوس المفارقة للأبدان الكائنة، وكذلك يجوز أن تنتقل النفوس من بعض النبات إلى الإنسان أو من بعض الحيوان والنبات دون كلها.

سلمنا أن الانتقال إلى الإنسان من جميع الحيوانات والنبات إلا أن الانتقال إليه لا يكون إليه ابتداء دون توسط بعضها، فإنه يجوز أن ينتقل النفس إلى النبات أو الحيوان ولا تتصل إلى الإنسان إلا بعد التردد فى أطوار كثيرة حتى أنه يكون بين البدن الإنسان الذى إليه الانتقال.

وبين الحيوان والنبات الذى منه الانتقال مراتب كثيرة من الأنواع الحيوانية أو النباتية ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الأبدان فإن قوى المزاج صحيحة، فمدة بقائه كثيرا، كالفيل الذى ربما عاش قريبا من خمسمائة سنة.

وإن كان بالعكس كان مدة بقائه قليلا، كالذباب وأشباهه، ولا يمكن أن تنضبط عندنا مدة هذه الانتقالات فى الأنواع الكثيرة ولا مدة للرجوع منفصلا بل يعمله مجملا، وحينئذ يجوز التطابق ولولا رجوع النفس فى الأزمنة الطويلة ما انقلبت منه لامتنع تطابق النفوس المفارقة والأبدان الكائنة عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الأبدان.

لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص بعض النفوس عن الأبدان إلى العالم العلوى. وأيضًا يجوز انتقال النفوس الإنسية عن أبدانها إلى بعض الحيوانات دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق

واقتصار البعض على ما ينتقل إليه من الهياكل الإنسية التى لم تستكمل نفوسها فيها، فهى لنقصها تفتقر إلى العلاقة البدنية، وهم الأشقياء.

ولا ينتقل إليهم من كل بدن إنسانى والنفس المفارقة التى قد يمكن فيها بعض الأخلاق الرديئة كالحرص مثلا لا يتعلق بالأبدان النملية إلا بعد التعلق بأنواع الحيوانات العظيمة المقدار الموجودة فيه هيئة الحرص ينتقل من الأكبر إلى الأوسط والأصغر على التدريج حتى ينتهى فى الأخير إلى الأبدان النملية.

ثم إلى ما هو أصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرص. فإذا بلغت إلى أصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة الرديئة عن النفس بالكلية وحينئذ يفارق عالم الكون والفساد وتتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الناقصة لسكرات الموت وشدته وكثرة البلايا والمصائب. ولكل خلق من الأخلاق الموجودة فى مرتبة من مراتب الإنسان أنواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصغر والتوسط.

ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الحيوانات المتنكسة الصامتة لشبههم خلقا وعيشة، كالجند من الاتراك التى تشبه خلقتهم وعيشتهم أخلاق السباع.

لا جرم بعد الموت ينتقلون إليهم على التدريج إلى الأكبر على المراتب ثم إلى الأوسط كذلك، ثم إلى الأصغر على المراتب فى أزمنة طويلة.

وإذا فارقت النفس للحيوانات الصغيرة دون التطهر من ذلك الخلق الردىء تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق ومن العالم المثالى على التدريج إلى أن يزول فحينئذ ترقى إلى عالم الجنان.

وهذا الجواب الذى ذكرنا على لسان أهل التناسخ يصح أن يكون جوابا لمن يقول بالانتقال إلى الحيوان والنبات والمعادن.

ويصح أن يكون جوابا لمن يقول بصحة الانتقال إلى الحيوان والنبات دون المعادن، ولمن يقول بالنقل إلى الحيوانات فقط دون غيرهم كما هو رأى صاحب الكتاب.

فإن المعادن والنبات لا حس لها ولا حركة إرادية، فلو تعلقت بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال إليها عن اكتساب الكمال العقلى ولم تزل الأخلاق الرديئة.

فإن الحكمة التى لأجلها وجب التعلق إنما هو تحصيل الكمال العلمى والعملى ولا يمكن ذلك إلا بالتعلق بالأبدان الحيوانية الحساسة لنزول الرذائل الخلقية وغيرها بالعذاب والعقاب وشدة الموت والمصائب باستعمال الأبدان الحيوانية.

وذلك هو طبقات النيران. فهذا تفصيل ما ذكره فى الكتاب من مذاهب المشرقيين. وربما جوّزوا النقل فى غير الإنسان من الحيوانات الصامتة من شخص إلى مشاكله من نوعه بشرط أن لا يلزم من ذلك المزاحمة التى فى الإنسان.

فإن الإنسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد العقلى من المفارق فلو جاز انتقال نفس مستنسخة إليه وأخرى فائضة لازدحم على البدن الواحد نفسان، وهو محال.

فهذا معنى قوله: "ما لم يلزم المزاحمة التى فى الإنسان لاستعداد الفيض".

قوله: وقال المشاءون.

أقول: ذكـر جماعـة الإشراقيـين أن استحـقاق البدن الإنسـانى بمزاجه الخاص الحادث لحدوث نفس ناطقة لقبول نور الشمس عند عدم الحجاب.

وكل بدن حدث له مـزاج يستحق به حدوث نفس ناطقـة وجب إفاضة المفارق عليه من غير تخلف.

فلو صحّ النقل وتعلقت به نفس مسـتنسخة مع استحقـاق البدن بمزاجه الخاص حدوث نـفس من المفارق ولا يمنع حدوث هذه النفس المفـاضة وجود نفس أخرى لا تتعلق ببدن، كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب وحينئذ يجب أن يحصل لبدن واحد إنسانى نفسان:

مفاضة ومستنسخـة، وذلك محال. ولا يشعر الإنسان إلا بنفس واحدة وهذا إنما يكون فى الإنسـان دون غيره من الحـيوانات الصامـتة والمنتقلة إليـها النفوس المستنسخة الفارقة للأبدان الإنسانية على التفصيل للمذكور.

واعترض المشاءون على هذا وقـالوا: إذا استدعى المزاج الإنسانى النفس من المفارق وجب استدعاء جميع الأمزجة بخـواص أمزجتها نفوسا مدبرة لها متصرفة فيها.

وحينئذ يلزم فيهـا ما ذكرتم فى الإنسان، ويلزم من ذلك بطلان التناسخ فى الحيوانات كمـا ابطلتموه فى الإنسان. فإن كل حيـوان إذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عليه من العقل وكان التناسخ فيها حقا.

فانتقلت اليه نفس مستنسخة وأخرى مفاضة، فاجتمع على البدن الواحد الحيوانى نفسان، وذلك محال.

وقد قرّ ما يصلح لجواب هذا: فإن المزاج الإنسانى، الذى هو أعدل الأمزجة وأشرفها، لا يلزم من استدعائه لنفس ناطقة من المفارق، استدعاء أمزجة الحيوانات الخسيسة ذلك.

فيجوز اختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يناسب النفس المفارقة من الإنسان ومنها ما يستحق لإفاضة النفس الجديد من المفارق، كالإنسان المستحق بالمزاج الخاص الأشرف ذلك، فسقط اعتراض المشائين.

وقد نقل عن أرسطوطاليس أنه رجع عن رأيه فى إبطال التناسخ إلى رأى أستاذه أفلاطون الإلهى وسائر الحكماء الأقدمين، وهو المشهور فى كتبه من التناسخ لمصلحة سياسية، أو يكون النظر اداه إلى ذلك، فجوّز التناسخ بعد ما كان منعه.

فالمشهور فى كتب المشائين منع التناسخ، وإن كان كل مذهب للحكماء وملة للمليين، فللتناسخ فيها قدم راسخ. وأكثر الهند والصين وقدماء فارس وبابل ويونان، كأفلاطون ومن قبله من الحكماء، كسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس.

ومن يتبعهم كهرمس وأغاثاذيمون، كلهم قائلون بالنقل وإن اختلفوا فى جهات النقل فى الحيوان فقط، أو فيه وفى النبات أو فيهما وفى المعادن، كما مرّ تفصيله.

قوله: وتمسك بعض الإسلاميين.

أقول: آيات كتب الله الدالّة على صحة النقل كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ**﴾(١).

(١) سورة الأعراف - الآية ٤٠.

وذلك إنما يكون بأن تنقل نفوس هؤلاء بالتناسخ إلى الأبدان المندرجة بالصغر فى الأزمنة الطويلة حتى تصل إلى الحيوانات الشعرية، كدود الخل وغيره، وهى الداخلة فى سم الخياط وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾(١)، أى كلما نضجت جلودهم بالفساد بدلناهم جلودا غيرها بالكون؛ وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾(٢).

يعنى أن بنى آدم امم وأصناف وطوايف لهم مراتب فى الأعمال والصناعات والعلوم، وكل دابة وطير فيرجع إلى بعضها فمنها صدر إلى هذه الصور وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾(٣).

أى مسخناهم فيها وعبدة الطاغوت هم عبيد الدنيا والمستخدمون فيها من الأعمال، كالخيل والإبل والبغال والحمير والبقر والغنم والجواميس وغير ذلك وقوله: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾(٤) بعد المفارقة البدنية على النور وجميع آيات المسخ تصريح فى صحة

وقوع النقل وقوله: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٥)، يعنى أن شهادة يد الكلب ورجله وصوته الذى هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشيء الذى هو الشر.

---

(١) سورة النساء - الآية ٤٠.

(٢) سورة الأنعام - الآية ٣٨.

(٣) سورة المائدة - الآية ٦٠.

(٤) سورة الأعراف - الآية ١٦٦.

(٥) سورة النور - الآية ٢٤

وكذلك غيره من الحيوانات تشهد أعضائه بأعمالها السيئة؛ وقوله: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾(١)، الآية وقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾(٢)، وقوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾(٣).

وقوله تعالى فى حق السعداء: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾(٤) لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة لغلبة الهيئات المحمودة والأخلاق المرضية عليها.

وغير ذلك من الآيات الكثيرة فى القرآن والاحاديث، كقوله عليه السلام: "يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة"، أى انهم يختلف صورهم الحيوانية المنتقلون إليها بحسب اختلاف أخلاقهم.

وقوله: "كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون".

وأحاديث المسوخ مشهورة وصغى أكثر الحكماء ومال إلى هذا الرأى بعد اتفاقهم على خلاص الأنوار الأسهفبذية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والأخلاق السيئة بالعلوم الحقيقية والأخلاق المرضية إلى عالم الأنوار العقلية دون النقل.

ثم ذكر بعد ذلك ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق، وهو ذوقه وذوق من تقدمه من أفاضل الحكماء وأصحاب الكشف والبحث والتفتيش.

---

(١) سورة فصلت - الآية ٢١.

(٢) سورة الإسراء - الآية ٩٧.

(٣) سورة غافر - الآية ١٠.

(٤) سورة الدخان - الآية ٥٦.

قوله: واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم.

أقول: قبل ذكر أحوال الكاملين والسعدا بعد المفارقة، ذكر بقاء النفوس الناطقة بعد فناء أبدانهـا وأقام البرهان على ذلك لأن بقائها بعـد المفارقة على الأحوال الفاضلة مبنى على أصل بقائها.

فالأنوار المجـردة المدبرة لا يمكن عدمهـا وبطلانها. إذ لو أمكن ذلك، فاما أن يكون لذاتها أو لغيرها.

لا جائز أن يكون لذاتهـا وإلا لم يكن وجودها الوجوب مقـارنة وجود المعلول لوجود العلـة التامة، ولما وجـدت الأنوار المدبرة فليست تقتـضى عدم نفسها ولا يبطلها ويعدمها موجبها وعلته العقلية.

وهو النور العـقلى القاهر، فإنه دائـم البقاء على أفـضل الأحوال غـير متـغير ولا مـتبدل، فـلا يمكن أن ينعدم بوجـه من الوجوه. ثم هذه الأنوار المدبرة هى أشعة العـقل المفارق الأزلى الأبدى غير المتغيـر وهى لازمة له غير منفكة عنه، فكيف يبطل لازم ذاته بذاته؟

وكيف تبطل أشعته وأضوائه بنفسه مع وجوبها ودوامها باستمرار دوامه؟ ولما لم يكن بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عن المحل لجوهريتها.

والمكان لتجردها عن المواد الجسمية، فـلا يبطلها غيرها، فإن ذلك الغير إما وجودى أو عـدمى؛ فإن كان وجوديا مقـارنا لوجود النفس، لم يكن علة تامة لبطلانها وإلا لبطلت من أول وجودها.

وإن لم يكن وجـودها مقارنا لوجـود النفس فيلزم أن يكـون لعدم ذلك الأمر مدخل فى بقائها، ووجوده علة لبطلانها فعند وجوده أن أبطلها بممانعتها

أو مزاحمتها على محل أو مكان، فهو محال فإن ذلك إنما يصح فيما له محل، كالأعراض أو مكان كالأجسام.

والأنوار المدبرة جواهر مجردة وإن أبطلها لا بممانعة ومزاحمة بنفسه، بل استدعى وجود ممانع ومزاحم، فهو محال أيضًا.

إذ الشيء إذا امتنع وجوده كان وجود ما يوجب وجوده ممتنعا ولما كان وجود الممانع والمزاحم على المحل والمكان ممتنعا على الأنوار المدبرة، فوجود ما يوجب وجود الممانع والمزاحم ممتنع أيضًا. وإن كان المعدم للأنوار الأسهفبذية أمرا عدميا.

فهو إما عدم ما لوجوده مدخل فى وجودها أو ليس لوجوده مدخل فى وجودها، والثانى محال. فإن ما ليس لوجوده مدخل فى وجود الشيء لا تقتضى عدمه عدم ذلك الشيء.

والأول أيضا محال. إذ يمتنع أن يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها فإنها ممتنعة العدم؛ وإن كان المبطل شرطا فلا جائز أن يكون جواهرا، إذ الجوهر المباين للأنوار المدبرة لا علاقة بينه وبينها.

فلا يلزم من عدمه عدمها. وإن كان عرضا، محله تلك الأنوار، فأعراضها هى الإدراكات والأفعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بمشاركة البدن، كالغضب والشهوة وغيرهما.

فإن كانت هذه الأعراض العدمية مبطلة لها عند وجود العلاقة البدنية، فالأولى أن تكون تلك الأعراض العدمية المبطلة لها عدم كمالاتها وحينئذ وجب أن لا تبقى الخالية عن الكمالات مع البدن أصلاً، كما لا تبقى بعد الموت، وليس كذا.

ولو وجب أن لا تبقى مع الأعراض المنافية للكمالات، كالجهل والأخلاق الرديئة وليس، وإن كانت مبطلة لها بشرط قطع العلاقة، فعلاقتها بالأبدان لما لم تكن لعلاقة الأعراض بمحالّها، والأجسام بأمكنتها، بل إضافة تابعة لوجود البدن.

والإضافة أضعف الأعراض لتغيرها مع عدم تغير ما له الإضافة. فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها، إذ يمتنع أن يتقوم الجوهر بأضعف الأعراض.

فقطع العلاقة لا مدخل لها فى عدم الأنوار المدبرة وما عداها من الأعراض الباقية مضادة لكمالاتها، أو غير متضادة، لا تكون مبطلة للأنوار المدبرة بسبب قطع العلاقة.

بل إن كان شىء منها مبطلا لذاتها فلا يختلف التأثير فى الإبطال بوجود العلاقة وعدمها.

ولنرجع إلى ألفاظ الكتاب، فقوله بـ "الأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل"، أى ليست إعراضا، تفتقر إلى محل، كالأعراض الجسمانية الباطلة بالمزاحمة على المحل.

كالسواد الذى يبطله البياض عند مزاحمته له، فيحل فى محله ولا كالأجسام المزاحمة على الأمكنة المبطل والمخرج بعضها بعضا عن بعضها؛ وليست حالة فى الغواسق الجسمانية ليشترط فى بطلانها مقابلة الأعراض.

كالحرارة المبطلة للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين، أو يشترط فى بطلانها أيضًا استعداد محل. فإن البرودة الحاصلة فى الماء تبطل عند استعداد مادة الماء لخلع الصورة المائية، وليست الصورة الهوائية هذا من جهة القابل.

وأما من جهة الفاعل، فإنه ليس مبدأ الأنوار المدبرة، وهو العقل المفارق، بمتغير، ليلزم منه تغير الأمور المدبرة وبطلانها.

فلا تكون الأنوار المجردة المدبرة كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر، كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فى الأبدان الإنسانية من أحوال مدبراتها الأسهفبذية وحدها الباطلة ببطلان العلاقة البدنية.

أو تكون حاصلة من المدبرات وأحوالها مع أمر آخر، كالصور الحاصلة فى المرايا الصقلية فإن حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط بالمقابلة وشهود الحس الباصرة الباطلة ببطلانها أو بطلان أحدها.

وليست نسبة الأنوار المدبرة إلى علتها هذه النسبة ليتصور بطلانها كما تصور فى الأشياء المذكورة.

قوله: ونسبة غير النفس الناطقة.

أقول: معناه أنه ليس نسبة العقل الفاعل للنفس الناطقة، كنسبة غير النفس من الأعراض والآثار الحاصلة فى المحل من النقوش وغيره، سواء كان الفاعل لتلك النفوس والآثار هو نفس المحل أو غيره.

فإنه إذا بطل الحالّ الذى هو مبدأ النفس أو غيره بطل النفس بخلاف الأنوار المجردة الأسهفبذية، فإن عللها دائمة الوجود لا يمكن عدمها ولا قابل لها فى ذاتها لتمكن عدمها عند بطلان الاستعداد.

بل هى دائمة بدوام العلة الفيّاضة لها. ولو كانت الأنوار المدبرة قابلة العدم لوجب أن يكون انعدامها بسبب الهيئات الظلمانية الجسمانية، وحينئذ كان ينبغى أن تقدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المفارقة، كما عرفته.

وإذا تخلصت الأنوار المجردة الأسهفبذية عن العلائق الظلمانية، بقيت مستمرة الوجود ببقاء النور القاهر الذى هو علتها.

وموت البدن إنما هو لبطلان مزاجه المخصوص الذى به كانت صلاحية قبول تصرفات النور المدبر الأسهفبذ، فافهمه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور]

النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرازخ، يكون شوقه إلى عالم النور القدسى أكثر منه إلى الغواسق.

وكلما ازداد نورا وضوء ازداد عشقا ومحبة إلى النور القاهر، وازداد غنى وقربا من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرفة غير متناهية قوة التأثير، ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الأفق النورى.

والأنوار الأسهفبذية إذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى شوقها وعشقها إلى عالم النور واستضاءت بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض.

فإذا انفسدت صياصيها لا تنجذب إلى صياص أخرى لكمال قوتها وشدة انجذابها إلى ينابيع النور.

والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لنسخه ينجذب إلى ينبوع الحياة. والنور لا ينجذب إلى مثل هذه الصياصى، ولا يكون له نزوع إليها.

فيتخلص إلى عالم النور المحض ويصير قديسا بقداس نور الأنوار والقواهر القديسين.

ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر الناس تجردا عن الظلمات أقرب منها

والشوق حامل الذوات الدرّاكة إلى نور الأنوار، فالأتم شوقا أتم انجذابا وارتفاعا إلى عالم النور الأعلى.

ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك، والألم إدراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الإدراكات من النور المجرد ولا شيء أدرك منه.

فلا شيء أعظم وألذّ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت أن اللذات فى طلسمات الأنوار المجردة منها ترشحت وهى ظلالها. وغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها إلى ذلك.

والأنوار الأسهفبذية ما دامت معها علاقة الصياصى والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها، كشديد السكر إذا وصل إليه مشتهاه أو ارهقته عاهة وهو متخبط فى سكره، غير مدرك لما أصابه.

ومن لم يلتذّ بإشراقات القواهر النورية وأنكر اللذة الحقّة، فهو كالعنين إذا أنكر لذة الوقاع.

وكما أن لكل من الحواس لذة وألما ليس لحاسة أخرى على حسب اختلاف إدراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور الأسهفبذ إعطاء قوّتى قهره ومحبته حقهما.

فإن القهر للنور على ما تحته فى سنخه، وكذا المحبة فينبغى أن يسلّط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبته إلى عالم النور. وإذا كان كُتب عليه الشقاوة، فتقع محبته وعشقه على الغواسق، فتقهره الظلمات.

وإنما تقع محبته إلى عالم النور كما ينبغى، إذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحو هذا على حسب الطاقة البشرية.

ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضًا ضروريا، فأجود الأخلاق الاعتدال فى الأمور الشهوانية والغضبية وفى صرف الفكر إلى المهمات البدنية.

ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكثر فكره فى عالم النور وإذا تجلى النور الأسهفبذى بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحياة وتطهر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص عن صيصيته.

وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة إليه.

ومن القواهر أيضًا كذا، ومن الأسهفبذية الطاهرة غير المتناهية فى الآزال، من كل واحد واحد نوره وما أشرق عليه من كل واحد مرارا لا يتناهى، فيلتذ لذة لا تتناهى.

وكل لا حق يلتذ بالسوابق، وتلتذ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهى إشراقات ودوائر عقلية نورية تزيد فى رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

وكما أن مدرك النور المجرد وإدراكه ومدركه لا يقاس إلى ثلاثية الظلمانيات، فلذته لا تقاس إلى لذتها، ولا يحاط بها فى هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية أيضًا إنما حصلت بأمر نورى رشّ على البرازخ، حتى أن لذة الوقاع أيضًا رشح عن اللذات الحقة؟

فإن الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميت، بل لا يشتهى إلا برزخا وجمالا فيه شوب نورى وتتم لذته بالحرارة التى هى أحد عشاق النور ومعلولاته، وبالحركة التى هى أحد معلولات النور وعشاقه.

وتتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبته مع الذل على الأنثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق.

وكل يريد أن يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى. وإنما ذلك طلب للنور الأسهفبذى لذّات عالم النور الذى لا حجاب فيه.

والاتحاد الذى بين الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى. وكما أن النور الأسهفبذى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم أنه فيها وإن لم يكن فيها.

فالأنوار المدبرة إذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة الغالبة ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها، تتوهم أنها هى. فتصير الأنوار القاهرة الغالبة مظاهر للمدبرات كما كانت الأبدان مظاهر لها. وبحسب ما تزداد المحبة المشوبة بالغلبة.

ازداد اللذة والانس فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هاهنا، فما

قولك فى عالم المحبة الحقة التامة والقهر التام الخالصين، الذى كله نور وبصيص وحياة؟

ولا تظنن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا، فإن شيئين لا يصيران واحدا، لانه أن بقى كلاهما، فلا اتحاد وإن انعدما فلا اتحاد؛ وإن بقى أحدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد.

وليس فى غير الأجسام اتصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم فهى ممتازة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصص يبتنى على تصرفات الصياصى بل تصير مظاهرها الأنوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المثل، ضربا للمثل.

فيقع على المدبرات سلطان الأنوار القاهرة فتقع فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس بذلك لذة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، إذ الطبيعة القابلة للعدد منتفية هنالك، بل تكمل اللذة، والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالى: ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾[1].

أقول: النور المدبر الأسهفبذى إذا لم تقهره شواغل البرزخ الظلمانى، من أنواع الشهوات الجسمانية وأصناف الغضب الجرمانى وتنوع التخيلات والتوهمات الوهمية، واشتغل بالعلوم الحقيقية.

من العلمية والخلقية وواظب على الرياضات التصوفية، فحينئذ يحصل له شوق إلى عالم الأنوار ولا يزال كلما ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه إلى ذلك العالم النورى، حتى يكون شوقه إلى العوالم النورية أكثر منه إلى العالم الجسمانى الظلمانى.

(١) سورة الرعد - الآية ٢٩.

فكلما ازداد بالفضائل نورا وضوء وصفاء ازداد عشقا وشوقا ومحبة إلى الأنوار القاهرة والجواهر الفاخـرة فيزداد عشقا وعظمة وكرامـة وقربا عقليا من نور الأنوار تعالى وتقدس.

والأنوار المتصـرفة الأسهفـبذية قواها متناهيـة التأثير، إذ لو كانـت غير متـناهية قـوة التأثيـر لم يحجـبهـا عن الأفق الأعلى النورى بجذب شـواغل الأجرام البدنية.

فإذا اتفق لبعض الأنوار الأسهفبذية أنها قهرت الجواهر الغاسقة المظلمة، من الشهـوة والغضب وغيرهمـا، وقوى عشقـها وشوقهـا إلى العالم الأعلى النورى واستـضاءت بالأنوار القاهرة العقليـة فحصل لهـا فى هذا العالم ملكة الاتصال بالعالم النورى المجرد المحض.

فإذا انفسدت قوالبها الأنسية وصياصيها الجسمية لا تنجذب بالتناسخ إلى الصياصى الحيوانية الصامتة، بل تكون لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها وعشـقها منجـذبة إلى العوالم النورية والذوات القـدسية ينابيع الـنور المنعوتة بالشوارق العقليـة العظيمة العاشقـة لسنخها وأصلها المنجذبة إلى ينبـوع الحياة والنور، فهو العالم العقلى والنور الإلهى.

وهذه الأنوار المدبرة الموصـوفـة بهـذا الكمال لا تـنجذب على سـبـيل التناسخ إلى أبدان الحيوانات المذكورة والصياصى المنكوسة.

ولا يكون لها شوق ونزوع إليها، فـلا جرم تتخلص إلى العالم النورى الأعلى والمحل الاسنى، وتصير مطهّرة من الجهالات وسائر العلائق الجسمانية بطهارة أشعة نور الأنوار والأنوار القاهرة الطاهرة المقدسة.

ولما كانت المبادئ العقلية والذوات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها بالمكان، لتنزهها عن العلائق الجسمانية، بل القرب منها إنما هو بالصفات العقلية والمعانى التجردية كان أكثر الناس تجردا عن العلائق الجسمية والأمور الظلمانية أشد قربا منها.

والشوق إلى العالم العلوى والعشق للصقع الإلهى حامل الذوات الدرّاكة المدبر إلى نور الأنوار والأنوار القاهرة، فالاتم شوقا وعشقا بالعلوم الإلهية والفضائل الخلقية، أتم انجذابا وارتفاعا إلى نور الأنوار الأعلى.

قوله: ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء.

أقول: اعتبر الشيخ فى "التلويحات" للذة ثمانية أمور:

أولها: إدراك.

وثانيها: وصول شيء إلى المدرك.

وثالثها: كون الإدراك إدراكا لذلك الواصل.

ورابعها: كون الواصل كمالا.

وخامسها: كونه خيرا.

وسادسها: كون الكمال كمالا للمدرك.

وسابعها: كون الخير خيرا له.

وثامنها: كون الإدراك إدراكا لذلك الواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات المذكورة.

ويريد بـ "الكمال" حصول ما من شأن الشيء ان يكون له، وبـ "الخير" خير الكمال باعتبار أنه مؤثر عنده.

وإنما لم يقتصر على الإدراك لكونه قد يكون بحصول صورة تساويه والوصول ليس إلا بحصول ذاته ولا تتم اللذة بحصول ما يساوى اللذيذ.

بل بحصول ذاته، ولم يقتصر على الوصول لعدم دلالته على الإدراك إلا بالالتزام، واورد الإدراك والوصول معا لعدم وجود لفظ دال عليهما بالمطابقة.

وإنما ذكر ما وصل من كمال المدرك وخيره، إذ قد يدرك وصول الكمال والخير من ليس يعتقد كماليته وخيريته، وحينئذ يلتذ بإدراك وصوله إليه وإذا كان الشيء خيرا من وجه دون آخر ولا يلتذ بإدراكه إلا أن يدرك من الجهة التى هو بها خير دون غيره.

وإنما ذكر من حيث هو كذلك إذ اللذة ليست إدراك اللذيذ، بل إدراك حصوله للملتذ وهنا تساهل.

فذكر أن اللذة وصول ما إلى نور ملائم للشيء وإدراكه لوصول ذلك واستغنائه عن باقى القيود والالم أدرك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذلك.

والحيثية المذكورة شعور إلى اللذة والألم. وجميع الإدراكات الحاصلة للحيوان والإنسان من النور المجرد الذى هو نور محض وإدراك صرف.

وقد عرفت أن إدراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء أتم إدراكا منه فلا شيء أعظم من لذاته والذ من كماله وابهج من جماله وملائماته.

كيف وقد عرفت أن جميع اللذات التى فى طلسمات الأنواع الجسمية وأصنام الأنوار المجردة ذوات الطلسمات إنما ترشحت من أرباب الأنواع

المجردة، فهى ظلالها وأنموذجاتها وغـير الملائم للأنوار المدبرة إنما هى الهيئات الظلمانية.

والظلال الغاسقة اللاحقة بهـا من صحة الأبدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق إلى ذلك. وهذه هى حجب الأنوار المدبرة عن مـشاهدة عالم الأنوار والالتذاذ بها.

فما دامت العلاقة البدنية والشواغل البرزخية الكثيرة معه.

فإنها محـجوبة عن عالمها وكذلك لا يلتذ بكمـالاتها العقلية، ولا تؤلم برذائلها الظلمانية، كـالشديد السكر الموصل إليه مشتهاه أو بعـد ما يعاقه ولم يدركه للمانع الذى ناله.

فكذا الشـواغل البدنية والحـجب البرزخـية مـانعة عن مـشاهدة الأنوار العقلية، والالتذاذ بها.

وكل من ليس قوة إدراك العلوم العـقلية واستعدادات إشـراقات القواهر النورية المجردة وأنكر اللذات العـقلية المحضـة الحقة، فهـو كالعنين المنكر لذة الجماع من وجودها فى الأعيان.

قوله: وكما أن لكل من الحواس لذة والما.

أقول: لكل واحـد من الحواس الظاهرة والباطنـة لذة والم. فلذة القوة الباصرة بالأضواء المشرقة والألوان الحسنة، والمها بضد ذلك.

ولذة السمع بالنغـمات المتناسبة، وألمه بضده؛ ولذة الـذوق بالمطعومات الطيبة وألمه بالمكروهة؛ ولذة الوهم هو الرجاء والأمل، وألمه بضد ذلك.

وكذا باقى الحواس. فلكل حامية لذة ليست لحاسة أخرى على اختلاف

إدراكاتها. وكذا لذة الشهوة تخالف لذة الغضب. فللنفس بحسب كل قوة لذة وألم.

وأما الجوهر النورى الأسهفبذى، فكمـاله انتقاشه بالوجود كله والتجرد عن المواد الجسمية وإعطاء قوى قهره ومحبته حقها.

فإن القهر للنور على ما تحته ومحـبته على ما فوقه، وكذلك يجب على النور المدبر الأسهفـبذى أن يسلط قهره وقوته الغضـبية على الصيصيـة البدنية الظلمانية.

وقواها بحيث يظهر قهره لها؛ وكذلك يسلّط مـحبته وعشقه وشوقه إلى عالم الأنوار العقلية.

فإن تأتّى له ذلك كـان قد كتب عـليه السعـادة وإن كتب عليه الشـقاوة فينكسف النور المدبر بالجهل والهيئة الرديئة فتـقع محبته وعشقه على الغواسق البرزخية الظلمانية، فتقهره الظلمات البدنية والقوى الحسية والخيالية.

وحينـئذ يبعـد عن العالم الأعلى الـنورى وإنما تقع محـبته إلى الـعالم النورى المجرد على ما ينبغى، إذا تمثل فى ذاته أعيـان الموجودات، فيعرف نور الأنوار والأنوار القاهـرة والنفوس الفلكية والـنفس الناطقة والأجرام الـفلكية والعنصرية ومركباتها، وترتب الموجـودات والمعاد على ما ينبغى بحسب الطاقة البشرية.

ولما كان تدبير الصيصية البدنية والعناية بها واجبا لتحفظ التركيب البدنى مدة من الزمان إلى اوان تحصيل الكمال الإنسانى.

فأجود الأخلاق الاعتدال فى الأمور الشهوانية والغضبية، وكذلك يجب أن يصرف الفكر إلى المهمات البدنية دون غيرها.

والخلق عندهم ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين الخلقين المتضادين لا بان يفعل أفعال التوسط، بل يحصل ملكة التوسط كانها موجودة القوة الناطقة والحيوانية معها؛ فللناطقة الاستعلاء وللحيوانية الإذعان.

وبالجملة يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل من القوى ويحصل لها العدالة؛ وهى عفة وشجاعة وحكمة فالعفة توسط القوة الشهوانية بين الجمود والشره.

والشجاعة توسط القوة الغضبية بين الجبن والتهور؛ وأما الحكمة، فليس التوسط مطلق باقيها بل كلما كان الإمعان فيها أكثر كان كمالا كما قال "وقل رب زدنى علما".

وقال ابن سينا فى "الشفاء": "وكأنه ليس يبرى الإنسان عن هذا العالم وعلائقه، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم"، فصار له شوق إلى ما هناك يصده عما هاهنا ولا تتم السعادة مع العلم إلا بإصلاح الجزء العملى.

وهو الخلق والإخلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرة وأكبر فكره فى عالم النور: فإن أكبرهم الإنسان إذا كان فى الآخرة وأكثر فكره فى عالم النور دل ذلك على غلبة الشوق والعشق على ذلك الإنسان بعد المفارقة حيث فهمتها وفكرتها، فإذا غلب النور المدبر المجرد بالاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينبوع النور والحياة وهو نور الأنوار والأنوار المجردة، وتطهر من الأدناس الطبيعية ورجس البرازخ الظلمانية.

فإذا شاهد عالم النور المجرد المحض بعد المفارقة البدنية فإنها تتخلص

عن الصيصية البدنية بالكلية وتنعكس عليه إشراقات غير متناهية من نور الأنوار بلا واسطة ومع الوسايط أيضًا على ما عرفت.

وكذا من الأنوار المدبرة الأسهفبذية الفاضلة الطاهرة غير المتناهية فى الأزل؛ وكذلك من كل واحد واحد نوره وما أشرق عليه من كل واحد فإنه لا يتناهى، فيلتذ لذة لا تتناهى.

وكل لاحق من الأنوار المدبرة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس المفارقة وتلتذ السوابق أيضًا ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار غير متناهية وهى إشراقات نورية ودوائر عقلية يزيد فى رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

وإنما سمّاها "دوائر عقلية" لأنها إشراقات إحاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض، كما أن إشراقات الكواكب وإن كانت ضعيفة إلا أن إشراق جمال نور الشمس يزيد فى رونقها عند طلوعها، فكذا إشراق العقول بالنسبة إلى إشراق جلال النور الأول الواجب.

قوله: وكما أن مدرك النور.

أقول: إن النور لا يقاس مدركه ومدركه وإدراكه إلى ثلاثتها من الجسمانيات. فإن القوى الجسمانية مدركة ومدركة وإدراكها الذى هو نسبة المدرك إلى المدرك.

فالمدرك فى الأنوار المجردة أفضل من القوى الجسمانية المنطبعة، والمدرك فى الأنوار نفس المجردات وهى أفضل من مدركات القوى الجسمانية، أعنى الأجسام وما يتعلق بها.

ونسبة المدرِك إلى المدرَك هو الإدراك فى الأنوار المجردة أفضل من ذلك فى الأجسام، وإذا لم يكن الإدراك الجسمانى الظلمانى ومدركه نسبة إلى الثلاثة الروحانية النورية المجردة، فلا نسبة للذته إلى لذته.

ولا يمكن أن يحاط بلذات الأنوار المجردة الروحانية فى هذا العالم، كيف؟ وقد عرفت بالقاعدة السالفة أن جميع اللذات من النور.

وكل لذة جسمانية فهى أيضًا إنما حصلت من النور يفيضه رب النوع ويرشّه على أشخاص ذلك الطلسم حتى إن لذة الوقاع أيضا إنما رشح من اللذات العقلية الحقة النورية.

لأن الذى يواقع لا يشتهى مواقعة الميت وإتيانه لخلوه عن النور المدبر وإنارة العرضية، بل لا يشتهى إلا جسما برزخيا وجمالا فيه شوب نورى.

وكذا لا يحبون إتيان الممعن فى السن لعدم قبوله آثار النفس من الإشراق والنور بخلاف الشاب فإن إشراق النفس على الجسم المتعلق به وقبوله آثاره أكثر مما قبله الشيخ.

ثم إنه لا تتم لذته ولا تكمل راحته الا بالحرارة التى هى أحد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة أيضًا، وهى أحد معلولات النور وعشاقه.

ثم تتحرك قوتا محبته وقهره بحيث يريد الذكر أن يقهر الأنثى، وحينئذ يقع من عالم الأنوار المجردة محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على الأنثى على نسبة ما فى العالم العقلى من العلة والمعلول على التفصيل الذى عرفته. وكل واحد من الذكر والأنثى يريد أن يتحد بصاحبه ويدخل فيه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى بينهما وينعدم.

كما هو الحال فى عالم الأنوار المجـردة العقلية، وإنما كان ذلك لأن كل واحد منهمـا بطلب النور المجرد الأسهفبـذى الذى للآخر لذاته الذى هو من لذات عالم النور المحض الذى لا حجاب فيـه لعدم البعدية والاتحاد الذى بين الأنوار المجردة إنما هو الاتحاد العقلى دون الجرمى.

وقال المعلم الأول: "إن المجردات العقلية، وإن تكثرت وتعددت، فإنها لا تباين الأشـخاص الجسـمانية، بـل تتحد من غـير أن تصيـر شيئـا واحدا بالتفاسد والامتزاج وتتفرق بدون تبـاين لأنها واحدة اللذات كثيرة فى وحدانية بسيطـة". والنور المدبر الأسهـفبذى لما كـان له تعلق بالبدن الذى هـو مظهره توهم أنه فيه، وليس هو فيه للطفه وتجرده.

وإذا فارقت الأنوار المدبرة الأسـهفبـذية إذا فارقت الصـياصى البرزخـية وكانت كـاملة بالعلم والعمل، فلشدة نـوريتها وقوة شـوقها وقـربها من نور الأنوار والأنوار القاهرة العالية وكثـرة علاقتها العشقية مـعها تتوهم أنها هى، وإن كانت فى الحقـيقة والشعور غـيرها إلا انها تصيـر الأنوار المجردة القاهرة العالية مظاهر للمدبرات النورية العقلية.

كمـا كانت الصيـاصى البدنية مظـاهر لهذه الأنوار عند وجود العـلاقة وبحسب ازدياد المحبـة المشوبة بالعلية فى هذا العالم، كـما فى الملوك والحكام يزداد الأنس واللذة عندها.

وكذا تعاشق الحيوانات وتلذذها يزداد بازدياد المحبة، والعلية هذا كله فى عالمنا هذا مع نقـصه وكثرة حـجمه ونقص المحبـة والقهر فيه، فـما ظنك فى عالم المحبة الحقة التامة.

والقهر الكامل التام الخالصين، أعنى عالم الأنوار المجردة المحضة الذى لا ظلمة فيه أصلاً، بل كله نور وبسيط وضياء وحياء محضة.

فإن الأنس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالها يكون فى الغاية.

قوله: ولا تظنن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا.

أقول: ذكر البرهان الدال على أن الأنوار المجردة بعد المفارقة لا تصير واحدة، لأن الشيئين من حيث هما شيئان تمتنع صيرورتهما شيئا واحد.

لأنه إن بقى كل واحد منهما بعد الاتحاد، فلا اتحاد وإن انعدما، فلا اتحاد أيضًا؛ وان بقى أحدهما وانعدم الآخر، فلم يتحدا.

بل الشيئان لا يمكن أن يصيرا واحدا إلا باتصال وامتزاج وتركيب، وذلك لا يكون إلا فى الأجسام لا غير. والألفاظ الواردة فى كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول بالبارى تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض.

يريدون بها شدة القرب بالمتحد به والحال فيه وإلا فالبرهان دل على أن الشيئين لا يصيرا واحدا. وأما الحلول، فإنما يكون فى الأعراض المفتقرة إلى الحلول فى الجواهر القائمة بذاتها.

والمجردات لا يتصور فيها ذلك، ولكن يمكن أن يحصل لبعض النفوس من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب من البارى تعالى أو من بعض العقول أو النفوس فيحكم بالاتحاد أو الحلول.

ثم يظهر له بطلان ذلك فيستغفر الله عزّ وجلّ كما نُقل عن الشيخ أبا يزيد والحسين ابن منصور والمسيح ابن مريم، عليه السلام وغيرهم.

وإذا كانت المجردات العقلية كلها غير متباينة ولا متحدة بالكلية بل بينها اتحاد عقلى وإذا كانت موجودة غير معدومة، فهى لا محالة يمتاز بعضها عن بعض امتيازا عقليا.

فإن كل واحد منها له شعور مخصوص بذاته وأنواره وإشراقاته وتخصيص معين يبتنى على تصرفات الأنوار المدبرة فى الصياصى البدنية غير ما للآخر منها.

فكل واحد منها وجد ذاتا منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى لها بحسب أبدانها المختلفة.

فإن موجد المعنى الكلى شخص مشار إليه لا يمكنه اتحاد شخص أو أن يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعانى التى تلحقه عند حدوثه إلا لاستعداد مزاج خاص.

فالأنوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالأبدان وأحوالها، فتصير الأنوار العقلية التامة بعد المفارقة البدنية مظاهر لها، كما كانت الأبدان قبل المفارقة مظاهر لها.

وكما صارت المرايا مظاهر للمثل الروحانية المعلقة القائمة بذاتها لا فى محل. فحينئذ تقع على الأنوار المجردة المدبرة سلطان الأنوار العقلى القاهرة فيقهرها قهرا يحصل لها بذلك لذة وعشق قهر.

ومشاهدة لا يمكن أن يقاس إلى غيره، وليس قهر العالم العلوى مفسدا لقهر الأضداد فى العالم السفلى العنصرى، إذ الطبيعة القابلة للعدمى منتفية فى ذلك العالم فإن القهر المفسد فى هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك.

فليس فيه إلا الذوات النورانية الثابتة التى كلها نفس الوجود والإدراك، واللذة تقدس مبدعة وتعالى موجده، وهو ملك الملوك وسلطان السلاطين لا سلطان غيره ولا واجب وجود سواه.

فلذات الأنوار المجردة المدبرة تكمل بقهر الأنوار العقلية لها؛ والمدبرات الظاهرة الكاملة بالفضايل الحكمية والأخلاق والتجرد عن زيادات العلائق البدنية، وهى الشبيهة بالأنوار القاهرة مطهرة مقدسة تقدس الله تبارك وتعالى، وقدس الأنوار القاهرة: ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾(١).

نسأل الله الحى القيوم أن ينظمنا فى سلكهم ويشد اودنا بهم ويعظم شوقنا إليهم ولا يبعدنا عنهم إنه: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢) وبالاجابة جدير.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية]

والسعداء من المتوسطين والزهّاد من المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها إيجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهى.

وتلك الصور أتم مما عندنا، فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهى

---

(١) سورة الرعد - الآية ٢٩.

(٢) سورة التغابن - الآية ١؛ سورة الطلاق - الآية ١٢.

كاملة. ويـخلّدون فيهـا لبقـاء علاقتـهم مع البرازخ والظلمـات وعدم فـساد البرازخ العلوية.

وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا: ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾(١)، ﴿فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(٢).

سواء كـان النقل حقـا أو باطلا. فإن الحـجج على طرفى النقيض فـيه ضعيفة إذا تخلصوا عن الصيـاصى البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها.

والصور المعلقـة ليست مثل أفلاطون، فإن مـثل أفلاطون نورية، وهذه مثل مـعلقة: ظلمـانية ومـستنيـرة، للسعداء عـلى ما يلتذون بـه بيض مرد، وللأشقياء سود زرق.

ولما كـان الصيـاصى المعلقة ليـست فى المرايا وغيـرها وليس لها مـحل فيجـوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتـقل فى مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين.

وقد شهد جمع لا يحـصى عددهم من أهل "دربند"، وقوم لا يعدون من أهل مدينة تسمّى "ميانج" انهم شاهدوا هذه الصـور كثيرا بحيث إن أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم. وليس ذلك مرة أو مرتين، بل فى كل وقت يظهرون.

ولا تصل إليـهم أيدى الناس. وقـد جرب من أمـور أخـرى صيـاصى

(١) سورة مريم - الآية ٦٨.

(٢) سورة هود - الآية ٩٤.

متدرعة غير ملموسة ليس مظهرها الحس المشترك بل تكاد تتدرع لجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء.

ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين وفيها السعادات الوهمية. وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات.

وقد تخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها فى البرازخ عند المصطفين. وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية.

ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحس المشترك، فدل على أن المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا بل إنما توقف عليها الإبصار، لأن فيها ضربا من ارتفاع الحجب.

وهذا العالم المذكور نسمّيه" عالم الأشباح المجردة" وبه تحقق بعث الأمثال والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدسين والمتألهين أعلى من عالم الملائكة.

أقول: النور المجرد الأسهفبذى، اما أن يكون كامنا فى الحكمتين العلمية والعلمية.

أو يكون ناقصا فيهما؛ أو كاملا فى العلم ناقصا فى العمل؛ أو كاملا فى العمل ناقصا فى العلم.

والأول، من المقربين السابقين المشاهدين لنور الأنوار، وهو الكامل فى السعادة.

والثانى، من الناقصين المقيمين فى الهاوية، وهم أصحاب الكاملين فى الشقاوة.

والثالث، هو المتوسط فى السعادة، وهو المراد بقوله "والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين"، فإنهم بعد المفارقة البدنية يرتقون "إلى عالم المثل الروحانية المعلقة التى مظهرها" بعض الأجرام الفلكية والبرازخ العلوية.

ولها قوة إيجاد المثل والقدرة عليها، فيستحضر من الأطعمة والأشربة والملابس الحسنة والصور المليحة والنغمات الموسيقية والسماع الطيب، وغير ذلك من المحسوسات اللذيذة ما تشتهيه، وتؤثره.

وتلك الصور أكمل مما عندنا من الصور وأتم وأبهج، لأن مظاهر صور هذا العالم ناقصة لأنه حواملها ومظاهرها هى هيولى عالم الكون والفساد المشتركة وهى دائما فى قلع صورة وليس أخرى.

وأما مظاهر تلك الصور وحواملها هى الأجرام الفلكية التى لا تتكون ولا تفسد ولا تنخرق ولا تنفصل.

فلذلك كانت حواملها ومظاهرها أتم. ثم زعم أنهم يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسمانية والظلمانية وعدم فساد تلك البرازخ العلوية

والأجرام الفلكية مع عدم تصور الأنوار المجـردة العقلية والشوق إليها، إلا أن مظاهرهم تختلف بحسب اختلاف هيئات نفوسهم.

فإنه كلما كـانت النفس أشرف كان مظهرها أصـفى وأعلى، وإن كانت أخس، فأدنى.

وكـلام أفـلاطون الإلهى يـدل على أنهم لا يـخلدون فى الأجـرام السـماوية، فـإنه زعم أن النفـوس التى مظاهرها الفلك الأدنى يمكث زمـانا طويلا أو قصيـرا، حتى تزول عنها بعض الهيـئات ثم ترتقى إلى فلك عطارد فتقيم فيه زمانا أيضًا.

ولا تزال ترتقى من فلك أدنى إلى فلك أعلى على التـرتيب مقيـمة فى كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة إما زمانا طويلا، أو قصيرا.

حتى تصل إلى الفلك الأعلى فتـقيم فيه زمانا ما بحـسب ما يليق بها؛ فإن كان لها استعداد الارتقاء إلى عالم العقل المحض ترقت إليه، وإلا فلا.

وبعض الناس يقول أنه لا بد من المرور على الأفلاك والخلاص منها عند الوصـول إلى الفلك الأعلى إلى عـالم النور المحض. وإليـه يمـيل صـاحب "إخوان الصفا".

وكـلام الشيخ يدلّ على أنه إذا ارتقـت إلى الفلك الأعلى أو إلى بعض الأفلاك ولـم تسـتعد لـلخلاص إلى عالم النور المحض ولا التـرقى إلى الفلك الذى فوق الفلك الذى تعلقت به.

فإنها تخلد فى بعض الأفـلاك الواصلة إليها لبقاء العـلاقة مع الأجرام. ويجـوز أن يريد "بالخلود" المكث الطـويل، كمـا يقـال "خلّد الله دولتـه"،

والحق أن النفوس المرتقية إلى الفلك الأعلى إذا مكثت فيه المكث اللائق تنتقل علاقتها عن هذا الفلك إلى عالم المثل النورانية وترتقى فيه من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى من عالم المثال.

وهو القريب من العالم العقلى النورى المحض، ومنه تنتقل إلى عالم الأنوار المحضة ويدوم فيه أبدًا من غير تغير ولا تبدل ولا ملالة.

قوله: وأما أصحاب الشقاوة.

أقول: لا يبعد أن يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الأشقياء المقصرين فى العلم والعمل، وسمّاهم "أشقياء" لكن شقاوتهم دون الشقاوة التى سبقت الإشارة إليها من تعلق نفوس بعض الناس بالأبدان الحيوانية العنصرية.

وليس لهم من العلم والعمل الذى كان للمتوسطين ما يلجأهم أن تصير الأفلاك مظاهرا لنفوسهم.

وليس نقصهم فى الحكمتين إلى الغاية التى ترتضى تعلق نفوسهم وتناسخها فى أبدان الحيوانات العنصرية والهيئات الرديئة تلجئهم إلى التعلق، فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها بهيئاتهم.

فإن أصحاب الشقاوة الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾[1]، وهو الالتزاق بالأرض على الركبتين الذى هو عبارة عن الخلود إلى الأرض والمحبة، فسواء كان النقل والتناسخ حقا أو باطلا.

فإن حجج التناسخية ومبطلها على طرفى النقيض، وهو إثبات التناسخ وإبطاله ضعيفة. فإن كان النقل حقا فإذا تخلصوا عن سائر أبدان الحيوانات مع بقاء هيئات رديئة فيهم تحوجهم إلى التعلق بأبدان أخرى.

---

(١) سورة مريم - الآية ٦٨.

وإن لم يبق فيهم من الهيئات الرديئة شيء ترقوا إلى عالم الأفلاك، على التفصيل المذكور؛ وإن كان النقل باطلا، فإذا فارقوا الأبدان الإنسانية يلزم أن يكون لهم ولأولئك الذين تخلصوا عن الأبدان الحيوانية، على تقدير صحة النقل ظلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب أخلاقها وهيئاتها المناسبة لها.

قوله: والصورة المعلقة ليست مثل أفلاطون.

أقول: لا ينبغي أن يتوهم أن هذه المثل الخيالية التى تتنعم بها السعداء من المتوسطين، أو تتعذب بها الأشقياء من المجرمين، هى مثل أفلاطون المشهورة بالمثل الأفلاطونية.

فإن مثل أفلاطون نورية، وهى عبارة عن عالم الأنوار العقلى، وهذه المثل شبحية معلقة لا فى مكان ومحل، وتنقسم إلى: مثل روحانية مستنيرة تلتذ بها السعداء.

وهى الصور الحسنة الفاضلة المشرفة اللذيذة من المآكل والمشرب والملابس والمناكح من حور عين وغلمان مرد كأنهم ﴿لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾[1]؛ وإلى مثل روحانية مظلمة معلقة تتألم بها الأشقياء.

وهى صور قبيحة مكروهة سود زرق تتألم النفوس بمشاهدتها وتنزعج من مباشرتها وملابستها. وأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس، وغيرهم من الحكماء الأقدمين، كما يقولون بثبوت المثل النورية العقلية الأفلاطونية.

فإنهم أيضًا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى مكان ومحل المستنيرة والظلمانية، ويزعمون أنها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر

(١) سورة الإنسان - الآية ١٩.

والتخيلات النفسية بمعنى انهما مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الأعيان لا فى إمكان ومحل.

وقد قالت الأوائل أن للعالم مثالا وقالبا عند البارى تعالى لم يزل؛ والعالم عندهم عالمان: عالم المعنى، وهو عالم العقل والأنوار المجردة المحضة؛ وعالم الصور، المنقسمة إلى: الصور الحسية.

وهو عالم الأفلاك والعناصر؛ وإلى الصور المثالية الشبحية، وهو عالم المثال المعلّق.

قوله: ولما كانت الصياصى المعلقة ليست فى المرايا.

أقول: لما كانت الصياصى المعلقة المثالية الشبحية الظاهرة فى المرايا الصقلية والخيالات التى تظهر فى اليقظة والنوم.

ليست فى تلك المرايا ولا فى القوى الخيالية ولا هى فى مكان ولا محل، وإلا لوجب إدراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار إلى مظاهر فى جواهر روحانية قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى ولا يمكن أن تدركها الحواس إلا بمظاهر.

فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم الحسى يظهر بها، كصقالة تحصل فى الهواء والصفاء، وكذلك فى الماء وأجزاء الأرض وربما ظهرت فى مظهر وانتقلت إلى مظهر آخر ولها قوة من مظهر إلى مظهر؛ ومن هذه الصور المثالية المنتقلة فى المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين يراها كثير من الناس أحيانا فى مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يظهرون فى بعض البلاد والأراضى لمناسبة لهم فيها. وقد شهد عند الشيخ، قدّس الله نفسه، جماعة من أهل

"دربند" ومن "ميانج" انهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشيطانية كثيرا فى مجمع عظيم يظهرون لهم فى كل وقت على هيئات مختلفة.

إلا أنه لا تصل إليهم أيدى الناس ولا جوارحهم وقد يشاهد أهل الرياضات والمجاهدات فى خيالاتهم أحيانا أشباحا مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل يكاد يتدرع بجميع البدن ويقاومه ويصارع الناس.

قال السهروردى: "ولى فى نفسى تجارب" رياضية "صحيحة" واعتبارات علمية صادقة "تدل على أن العوالم أربعة"، وأقول إنها هى:

الأول، الأنوار المجردة العقلية، التى لا تعلق لها بالأجسام أصلاً، وهم عساكر الحضرة الإلهية وملوك الأنوار العقلية الربوبية، وهم ملائكة الله المقربون وعباده المخلصون.

الثانى، عالم الأنوار المدبرة الأسهفبذية الفلكية والإنسانية.

والثالث، عالم الحس، وهو الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها.

والرابع، عالم المثال والخيال، وهو الذى فيه الصور المعلقة المستنيرة والظلمانية، والصور المستنيرة فيها النعيم للسعداء، والظلمانية فيها العذاب للأشقياء.

وجميع حيوانات عالم المثال وإنسانه لها نفوس ناطقة، وبعض نفوس أبدان عالم المثال، فى أى طبقة من طبقات عالم المثال، فهى من نفوس الإنسان المنقطعة تعلقها عن تلك الأبدان ثم تعلقت بأبدان ذلك العالم.

فإن كانت الهيئات والملكات متوسطة فى الفضيلة تعلقت بالأبدان البشرية التى فى أعلى الطبقات.

وإن كانت مـذمومة، تعلقت بالأبدان المناسبـة لأخلاقها من الحـيوانات العجم الكائنة فى أسفل الطـبقات، ويجوز أن يكون بعضهـا من فيض العقل المختصة إفاضته بعالم المثال.

وأكثر النفوس المستعدة للوصول إلى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والمثالى علـى الترتيب من مرتبـة إلى مرتبـة أعلى منها حتى يـصل إلى عالم العقل المحض.

وأما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فلا نفوس لها، ولها أرباب أنواع ومن هذه المثل المعلقـة الروحانيـة والنفـوس المتعلقـة بها من نفـوس أهل هذا العالم تحصل الجن والشياطين والغيلان وغيرها.

ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها أحيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية. وفى عالم المثال سعادات المتوسطين الوهمية.

وإذا سمعت فى كلام الأقدمين: إن فى الوجـود عالما مقداريا، هو غير العالم الحـسى والعقلى، لا تحصى مدته ولا تـتناهى، من جملتها "جـابلقا" و"جابرسـا"، وهما مـدينتان من مُـدُن عالم المثـال لكل منهمـا ألف باب لا يحصى مـا فيهـا من الخلائق لا يدرون أن الله خلق آدم وذريته، فـصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به، والأنبياء والحكماء المتألهون يعترفون بهذا العالم.

وللسالكين فيـه مآرب وأعراض من إظهار العجـائب وخوارق العادات؛ والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدون ويظهرون منه عجايب. والعالم المثالى يحذوا حذو العالم الحسى الذى هو دائما فى الحركة.

والعنصريات دائمة فى قبول الاسـتعداد من الأفلاك والكواكب، فأفلاك عالم المثال وكواكبه فى الحركة دائما.

والأشباح العنصرية ومركباتها تقبل من آثار الحركات الفلكية المثالية وإشراقات العوالم العقلية، ويحصل من ذلك أنواع الصور المختلفة إلى غير النهاية. وقد تحصل هذه الصور المثالية المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور فى الصقالات المرئية والتخيلات الحيوانية، ويجوز بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث ينعدم بعد زوال المقابلة والتخيل.

وقد تخلقها الأنوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى المرايا والتخيل لتصير أجرامها مظاهر لها عند المستبصرين.

وربما خلقتها الأنوار المجردة العقلية وما تخلقها الأنوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية.

وقد رمز الحكيم مانى على ما يناسب هذا، فقال: أن ملك النور لما رأى امتزاج النور أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما صارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفى النور الممتزج بشياطين الحر، والقمر الممتزج بشياطين البرد، وجميع أجزاء النور أبدًا فى الصعود.

وأجزاء الظلمة فى الهبوط، ويعين على التخليص ورفع أجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية فى عمود الصبح إلى فلك القمر فيقبل النمو ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيصير بدرا.

ثم يؤدى إلى الشمس إلى آخر الشهر فيدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسرى فى ذلك العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص ولا يزاله يفعل

ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور فى هذا العالم شىء إلا قدر يسير ومتصعد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه.

فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للأرض والملك الحامل للسماء، فيسقط الأعلى على الأدنى؛ ثم توقد نار فيضطرم الأعلى على الأسفل فيتحلل ما فيها من النور ويكون مدة الاضطرام ألفا وأربعمائة سنة وثمانية وستين سنة.

وملك عالم النور فى كل أرض لا يخلو منه شىء وأنه ظاهر باطن لا نهاية له إلا من حيث أرضه إلى أرض عدوه وملك عالم النور فى سر أرضه.

فإن قصد لهذا الرمز ما ذكرناه أو ما يقرب منه، فهو حق وإلا فهو باطل.

و"الأريحى" هو الواسع الخلق الطيب، فتحصل الصور المختلفة المثالية المتخلفة بالسببين إلى غير النهاية موجودة ثابتة فى العالم المثالى على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة.

وكل طبقة لا تتناهى أشخاصها وإن تناهت الطبقات. وهذا العالم المثالى العظيم الفسحة غير المتناهى، فيه أشباح عظيمة: فاضلة، مليحة، وهائلة، تظهر فيها العلة الأولى.

وأشباح تليق بظهور العقل الأول فيها، ولكل من العقول المجردة أشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهورهم فيها.

وقد يكون لها مظاهر فى هذا العالم أيضًا، فإذا ظهرت أمكن إدراكها بالبصر، كما كان يظهر البارى تعالى لموسى ابن عمران، صلى الله عليه وسلم، على جبل الطور.

وغيره كما قد ذكر فى "التوراة".

ويجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر للواجب لذاته ولغيره من المجردات تظهر كل واحدة منها فى الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد الفاعل؛ فنور الأنوار والأنوار المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين، وربما ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة والهائلة.

وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل؛ ولما صح مشاهدة هذه الصور المثالية من غير نسبتها إلى الحس المشترك، فدل ذلك على أن المقابلة ليست شرطا للمشاهدة على الإطلاق، وإنما توقفت المشاهدة البصرية عليها لأن فيها ضربا من ارتفاع الحجب الذى هو شرط فى المشاهدة.

وهذا العالم المثالى نسمّيه "عالم الأشباح المجردة"، وبإثبات هذا العالم المثالى الشبحى يتحقق بعث الأجساد الوارد فى الشرائع الإلهية والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنان وتألم أهل النيران بجميع اللذات والآلام الجسمانية.

والبدن المثالى، التى تتصرف النفس به، حكمه حكم البدن الحسى فى أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة والمدرك فيها هو النفس الناطقة وربما حصل من بعض النفوس المتوسطين المفارقة للأبدان ذوات الأشباح المثالية المستنيرة.

وهى التى مظاهرها الأجرام الفلكية طبقات من الملائكة السماوية لا يمكن أن يحصى عددهم ولا تضبط أحوالهم على حسب طبقات الأجرام الفلكية مرتبة مرتبة.

وأما مـرتقى المتقـدسين الكامـلين بحكمة النظرية والعـملية والمهـذبين بالرياضات البـدنية، فهـو أعلى من عالم الملائكة السـماوية بناء على أن هذه الملائكة التى هى نفوس الأفلاك لا يمكن أن يتجرد عنها ويفارقها.

ويمكن تجرد الكامـلين عن العلائق البدنيـة، وهو غاية الكمـال العقلى وقد وصلت إليه النفس الإنسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية.

فـتكون حينئـذ أفضل منـها. وقـد يسمّـون الأرواح التى فى طبقـات السـموات بـ "الأرواح الطيـبة والخـيـرة" و"الأرواح المفارقـة" للأشخـاص الإنسانية التى لم تـرق إلى ملكوت السموات المتعلقة بالـعالم المثالى بالأرواح الخـبيـثة والشـريرة، وهم الجن والشيـاطين الذين لهم مظاهر من هذا العـالم يظهرون بها أحيانا.

وفى العالم نفوس أفعالها وتأثيراتهـا ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول. فأجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم.

وكانت قبل ذلك متجسدة فتـهذبت وفارقت الأجساد وسارت فى فضاء الأفلاك مسرورة فـرحانة. والشياطين، فهى نفوس شريرة مفـسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت أجسادها غير مـتهذبة ولا مستبصرة، فلم تحصل إلى العالم العلوى والصقع الفلكى مترددة فى طبقات الجحيم.

وأما مـرتقى المتقـدسين الكامـلين بحكمة النظرية والعـملية والمهـذبين بالرياضات البـدنية، فهـو أعلى من عالم الملائكة السـماوية بناء على أن هذه الملائكة التى هى نفوس الأفلاك لا يمكن أن يتجرد عنها ويفارقها.

ويمكن تجرد الكامـلين عن العلائق البدنيـة، وهو غاية الكمـال العقلى وقد وصلت إليه النفس الإنسانية الكاملة دون النفس الفلكية الملكية.

فتكون حينئذ أفضل منها. وقد يسمّون الأرواح التى فى طبقات السموات بـ "الأرواح الطيبة والخيرة" و"الأرواح المفارقة" للأشخاص الإنسانية التى لم ترق إلى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالى بالأرواح الخبيثة والشريرة، وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرون بها أحيانا.

وفى العالم نفوس أفعالها وتأثيراتها ظاهرة للحواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول. فأجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم.

وكانت قبل ذلك متجسدة فتهذبت وفارقت الأجساد وسارت فى فضاء الأفلاك مسرورة فرحانة.

والشياطين، فهى نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت اجسادها غير متهذبة ولا مستبصرة، فلم تحصل إلى العالم العلوى والصقع الفلكى مترددة فى طبقات الجحيم.

ومن أراد تحقيق أحوال النفوس بعد المفارقة من السعيدة والشقية ومعرفة ماهيات الجن والشياطين، فعليه بكتابنا المسمّى "كتاب الشجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية".

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى الشر والشقاوة]

الشقاوة والشر إنما لزما فى عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر فى الأنوار القاهرة والمدبرة، والشر لزم بالوسايط. ونور الأنوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شر.

والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهيات الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشر فى هذا العالم أقل من الخير بكثير.

أقول: الشقاوة والشر الموجودان فى العالم الحسى والمثالى المظلمة من الحركات. والظلمة والحركة، إنما لزمتا فى عالم الظلمات من جهة الفقر الحاصل فى الأنوار القاهرة العقلية والنفوس المدبرة الفلكية.

والشر لما كان لازما من الحركات والظلمة اللازمتين من جهة الفقر فى الأنوار العقلية والمدبرة، فالشر إنما لزم بالوسايط؛ ولما امتنع على نور الأنوار جهات ظلمانية بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه شر أصلاً.

وأما العقول المجردة، فإنها وإن لم يصدر عن ذاتها شر بالذات إلا أن جهات الفقر الذى فيها اللازم عنها الظلمة والحركة تقتضى الشر بالعرض، وكذا الحال فى الفلكيات الصادر عنها الحركات التى هى خير محض فى ذاتها.

فـإنها أصل النشـو والنمو والـكون والفســاد إلا أنه ربما وقع فى بعض المتكونات والمنفسدات بعض الشرور.

وذكر المشاءون: أن الشر لا ذات له، بل هو عــدم ذات، أو عدم كمال الذات، إذ لو كان وجـوديا لم يجز أن يكون شرا لنفســه، وإلا لم يوجد، إذ الشيء لا يقتضى عـدم نفسه ولا شرا لغير لأنه إن كـان شرا له لاعدامه له أو لبعض كمالاته، فالشر إنما هو عدم ذلك الغير أو عدم كماله.

وليس بأمر وجودى وإن لم يكن معـدوما لشيء، فليس بشر. وأنت إذا تأملت الوجود وجدت الشر إما عدم أمر وجودى، أو مؤد إليه.

كالموت والجـهل والفقـر وغير ذلك والأشـياء المانعـة عن الوصول إلى الكمـال، كالبرد المـفسد للـثمار والحـر المعفن والأخـلاق الرديئة المانـعة عن الكمالات العقلية فإن هذه من حيث ذواتها ليست بشرار بل كمالات.

وإنما الشر فى أمزجة الثـمار والأخلاق السيئة شر بالنسـبة إلى العاجزين عن ضبط القوى البدنية.

ويقسمون الموجودات إلى خمسة أقسام:

أولها: خـير كله، وهو البـارى تعالى والعقـول، فهى تامـة لا يعوزها شيء مما ينبغى، ولا يخالطها ما لا ينبغى وهى بالفعل من جميع الوجوه.

وثانيها: خيـر كثير مع شر قليل ويجب وجوده، إذ فى ترك خيـر كثير لشر قليل شر كثير، كالماء والنار، فانـهما لا يكونان على كمالهما من الحرارة والبـرودة والرطوبة واليـبوسـة إلا يلزمـهمـا الإحراق والـتغـريق إلا أن يقع المستضيء بها أكثر من تضرره.

فكيف بانتفاع الأشخاص الكثيرة؟ وكذا حال الحيوانات الشريرة. والقسمان الباقيان ليسا فى الوجود.

إذ الموجودات الحقيقية والإضافية أكثر من الأعدام الإضافية. والشر لا يحصل إلا فى هذا العالم وهو قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات.

وهذا العالم حقير بالنسبة إلى العالم الفلكى، الحقير بالنسبة إلى العقل، الحقير بالنسبة إلى البارى تعالى.

والشر اللازم من الفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كسائر لوازم الماهيات التى يمتنع سلبها. والوجود لا يتصور أن يوجد إلا كما هو عليه، إذ لو أمكن ذلك لوجد من الوجود الواجبى بعد السلب.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة [فى كيفية صدور المواليد غير المتناهية عن العلويات]

لما كانت قوة القواهر غير متناهية فى الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك إلى غير النهاية، والمعدات من الحركات غير المتناهية، فانفتح باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبرة إلى غير النهاية قرنا بعد قرن.

والكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر السابقين، فيزداد عدد المقدسين من الأنوار إلى غير النهاية.

أقول: قد عرفت أن الأنوار المجردة العقلية لما قبلت الفيض من نور الأنوار دائما كانت غير متناهية الفعل والمادة، لما كانت لها قوة قبول الآثار العلوية العقلية إلى غير النهاية.

وكذا الحركات الفلكية المعدة للمواد الجسمانية غير متناهية، فلا جرم انفتح باب حصول البركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية وفيض الأنوار المدبرة الأسهفبذية إلى غير النهاية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور لا إلى نهاية.

والمدبرات الكاملة الأسهفبذية إذا فارقت أبدانها تلحق بالسابقين من الأنوار المجردة القاهرة، فيزداد عدد الأنوار المقدسة القديسين من الأنوار المفارقة إلى غير النهاية.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات]

الإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن شغل التخيل، فيطلع على أمور مغيبة وشهدت بذلك المنامات الصادقة. فإن النور المجرد إذا لم يكن متحجما وجرميا.

فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ.

والنور الأسهفبذى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فإذا تخلّص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس إلى الأنوار الأسهفبذية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات.

فإن هذه الأنوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فإذا بقى أثرها فى الذكر كما شاهد فى الألواح العالية صريحا، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير.

وإن لم يبق أثرها بل أخذت المتخيلة فى الانتقالات عنه إلى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسير ما واستنباط أن المتخيلة من أى شيء انتقلت إليه.

واعلم أن نقوش الكائنات أزلا وأبدا مضبوط فى البرازخ العلوية مصورة، وهى واجبة التكرار.

فإنه إن كان فى البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها إلا بعد شيء فتلك النقوش هى من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيناقض ما برهن عليه، وهو محال.

ثم إن كان فيها نقوش غير متناهية الحوادث فى المستقبل مترتبة، فإن كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتا ما، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه، فتتناهى السلسلة، وقد فرضت غير متناهية، وهو محال.

وإن لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع أبدًا فليس من الكائنات فى المستقبل، وقد فرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلة، كيف كانت، فإنها دون الصور المفصلة المعقولة لا كل لها.

ولا ينبغى أن يتوهم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو المستقبلة لا تعلمها هى، فتكذبه المنامات والكهانات واخبار النبوات عما وقع بما سيقع وتذكر الأحوال الماضية.

فإن البـرهان قد سبـق على أن الذكر إنما هو من البرازخ الـعلوية أيضًا والأنوار المدبرة لهـا. فصاحب الإنذار بالـنبوة أو الكهانة أو المـنام الصادق لا يوجد علمـه بالأشيـاء فى ذاته لذاته موافـقا لما يقع فإن عـجزه ظاهر وعـجز نوعه.

والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك ولا لنفـسه، وإلا لكان فى اليقظة أقدر على إبداعه ثم أن كان يخترع علمه بنفســه بما سيقع، فينبغى أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جرما على وفاقه، وهذا محال.

وأيضًا يعـرف الإنسان بالضـرورة فى الجملة أن الأعـلام من شىء آخر فوقه.

فالأمور العـالية عندها حيطة بالواقع والماضى والمستـقبل. وإن فرض أن أصحاب البرازخ العلوية تستفيد العلم من شىء آخر فوقها وتستمد منه، فيعود الكلام إلى الشىء الذى منه الاسـتفـادة والاستـمداد. فـلا بد وإن تكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

ولا نعنى بوجـوب تكرار الضـوابط أن المعـدوم يعاد فـإن الفـارق بين الهيئات من نوع واحد: المحل والزمان أن اتحد المحل.

فإذا كان من المفـارق بين المثلين فى محل واحد الزمـان، وبه يتخصص ذواته محل واحـد من نوع واحد فـلا يُعاد لامـتناع عود زمـانه وإن فرض أن يعود العرض وزمـانه، فهذا العرض وزمـانه قبل ذلك كانا موجـودين، فلهما قبل زمانى، فيكون للزمان زمان.

وهو محـال. وأيضًا إذا كـان له ولزمانه المسـتعـاد قبليـة، ما اعـيدت وتخصصه بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زمانا ما كان زمانا.

وإذا عـرفت أن الكائنات واجـبة التكرار، فـلا يبـقى من المركبـات من المواليد الثـلاثة أمرا دائمـا، وإلا عاد أمثـاله فى الأدوار غيـر المتناهية باقـية. فصارت أعداد من الأجسام غير المتناهية موجودة معا، وهو محال.

ثم لا تفى بها المادة والأجسام المتناهية. والأشبـاح المجردة، يتصور فيها اللانهاية لا كمـا التى يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها ائتـلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد.

***

قال الشيخ:

فصل

[فى أقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات]

وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات قد ترد عليهم فى أسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صـوت قد يكون لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن.

وقد يرون صـورا حسنة إنسانيـة تخاطبهم فى غـاية الحسن، فتناجـيهم بالغيب. وقد ترى الصور التى تخاطب، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حظرة، وقد يرون مثلا معلقة.

وجـميع مـا يرى فى المنام من الجبـال والبحـور والأرضين والأصـوات العظيمـة والأشخاص كلها مثل قـائمة، وكذا الروائح وغيـرها. وما يرى من الجبل والبـحر صريحا فى المنام الصـادق أو الكاذب، كيف يسعهـا الدماغ أو بعض تجاويفه؟

وكما أن النائم ونحوه إذا انتبه فارق العالم المثالى دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك.

ومثل المرآة علتها الضوء والأجسام التى لا ملاسة فيها إنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغائرة المظلمة، وما ليس فيه غائرة، فهو صغير.

وللأفلاك أصوات غير معللة بما عندنا، فإنا بيّنّا أن الصوت غير تموج الهواء غاية ما فى الباب أن يقال أن الصوت هاهنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر فى موضع أن يكون شرطا لمثله، وكما أن الأمر الكلى يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل.

جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما أن ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموج هواء فى دماغ، أن الهواء تموجه بتلك القوة لمصاكّة فى الدماغ لا يتصور، بل هو مثال الصوت وهو صوت.

فيجوز فى الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة. ولا يتصور أن تكون نغمة ألذ من نغماتها، كما لا يتصور أن يكون شوق مثل شوقها.

فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار، وتشبّهوا بالمواجيد بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لأولى الالباب.

وللأفلاك سمع غير مشروط بالاذن، وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالأنف، وهو الإمكان الأشرف فيجب فيها.

ولإخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على إيجاد مثل قائمة على أى صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام "كن" ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها.

وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب أن الإنسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى إليه ويجد خياله أيضًا حينئذ مستمعا إليه، فذلك صوت من المثال المعلق.

وكل من احتنك فى السباتات الإلهية إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته للصور أصفى والذ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور ثم إلى نور الأنوار.

واعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى مصور فى الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيأته، وكل إنسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ**﴾(١). ومن البرهان على وجود النفس وانها غير جسمانية أنها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق وهى تدرك ذاتها فى الحالتين. وليست من أحدهما.

ولنذكر هاهنا ما يدرك به من الذكر به المثل الحق ويستبصر به، وهو من الواردات؛ وليطلب وتطلق أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.

---

(١) سورة القمر - الآيتان ٥٢، ٥٣.

أقول: لما كان النور المدبر الأسـهفبذى مجـردا عن المادة قائما بذاته، لم يكن بينه وبين الأنوار القاهرة العقلية والمدبرة الأسهفبذية حجاب.

إذ الحـجب إنما هى من خـواص الأبعـاد، ولا بعـد لـلأنوار المدبرة والعقلية، ولا جهة لها لتصور الحجب.

فليس الحجاب بين الأنوار المجردة الإنسانية إلا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة، فإنهما عائقان عن الإبصار بالأنوار المجردة.

فقـد يتفق أحيانا خـلاص النور الأسهفـبذى عن شغل التخـيل إما فى اليقظة بالرياضـات الكثيرة أو فى النوم، فحـينئذ يطّلع على المغيـبات والأمور الخفيّة، ويشهد بصحة ذلك المنامات الصادقة وإنذارات الأنبياء والمجردين.

فإذا تخلّص الـنور المدبر عن شواغل الحواس الظاهـرة ثم ضعف الحس البـاطل تخلص إلى الأنوار المجـردة الأسهـفبـذية الفلكيـة واطلع على بعض نقوش الكائنات التى جميعهـا منقوشة فى البرازخ العلوية، فإن الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها.

فإن جـميع الحوادث الماضـية والمسـتقبلة إنما حـصلت بسبب الحـركات الفلكية، فهى عالمة بها وبلوازم حركاتها الكلية والجزئية.

وليس هذا إلا القـاء من الإنذار من المجردات العقليـة، فإنهـا لا تخيل الأمور الجزئيـة من الحوادث، فهو من العالم الفلكى، فلهـا ضوابط كلية عن مبادئها أنه كلما كان كذا كان كذا قوانين أحصيت فى العالم العقلى.

فـإذا اتصل النور المدبر بالمدبرات الفلكيـة عند شغـل التخـيل فينتـقش بالنقوش الغيبـة اللائقة بأحواله وأحوال أقاربه ومعارفه، كـانتقاش صورة مرآة من أخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما.

فإن كان النقش كليا فقد ينطوى سريعا وقد ثبت زمانا، فيحاكيه النور المدبر بصور جزئية مظهرها الخيال، ثم يظهر فى الحس المشترك فيشاهد. فإن كان المشاهد شديد المناسبة للمعنى الكلى فلا يتفاوتا إلا بالكلية والجزئية، فتستغنى الرؤيا عن التعبير.

وإن كانت المناسبة ضعيفة أمكن الوقوف عليها بأن تصور المخيّلة المعنى الكلى وتحاكيه بصورة لازمة أو ضده أو شبيهه، فيفتقر إلى تعبير وهو تحليل بالعكس.

فيرجع من الصور الخيالية الجزئية إلى المعانى الكلية النفسانية. وإن لم يكن بين المعانى الكلية وبين الصور الخيالية الجزئية التى صوّرها المتخيلة مناسبة، كانت الرؤيا "أضغاث احلام" لا حكم لها ولا تعبير.

وإنما حصلت من دعابة المتخيلة وإن كانت الصور المنقوشة فى النور المدبر جزئية، فإن انحفظت فى القوة محافظة على ما هى عليه ولم تحاكها المتخيلة، بل بقيت فى الذكر كما شوهدت فى الألواح العالمية صريحا.

فهى "رؤيا صادقة" لا تحتاج إلى تعبير وإن كان وحيا، فلا يحتاج إلى تأويل. وإن كانت المتخيلة قوية تصرفت فيها وحاكتها بما يناسبها أو يشابهها أو يضادها فتحتاج إلى تعبير واستنباط، أن المتخيلة من أى شىء انتقلت إليها.

وقد تحاكى صورة المرئى بمثال والمثال بآخر هكذا إلى حين اليقظة، فإن أمكن العود إليه بالتحليل، فهو "رؤيا صادقة" تحتاج إلى تعبير.

وإلا، فهو "أضغاث أحلام" وإن كان المعنى المدرك ضعيفا، فهى "المتخيلة" كما ذكرناه؛ وإن لم تكن الصورة المدركة ثابتة، فلا حكم لها.

وأصح الناس أحلاما أعـدلهم مزاجا، فاليـابس المزاج وإن حفظ فإنه لا يقبل جيـدا والرطيب المزاج بالعكس؛ والحار المزاج مشوش الحـركات والبارد بليد وأصحهم الصدوق.

قوله: واعلم أن نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة.

أقول: اطلاع الأنوار المدبرة على المغيبات نوما ويقظة إنما يحصل لها من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث الماضية والمسـتقبلة فإن المفيد للمغيبات لا يمكن أن يكون جاهلا بها.

فعـلمنا فى النوم واليقظة لـه عليهـا اطلاع وله مظاهر كثـيرة مـختلفـة بحسب اخـتلاف استـعداد القابل وليس حـصول الاطلاع عن فكر وإلا لكان الإنسان فى اليـقظة أقدر على الفكر، ولا يحـصل القاء المغيـبات فى النوم أو بين النوم واليقظة.

فالاطلاع ليس إلا لاتصـال النفس بالأنوار المدبرة الفلكية العالمة بجـميع الحوادث الماضية والمسـتقبلة والواقعة فى الحال فلا يخـلو إما أن يكون علومها بالحوادث الماضيـة والمستقبلة غير المتناهيـة فى أزمنة غير متناهية مـترتبة ترتب الحوادث غـير المتناهية فى أزمنة غيـر متناهية يقع شىء منهـا بعد شىء بشىء تكون العلوم غير المتناهية مترتبة ترتب الأزمنة غير المتناهية.

أو تكون علومها متناهية، فتنتهى إلى جهل أو تكون لها علوم كلية هى ضوابط وقـوانين لجميع الحوادث والكائنـات واجبة التكرار إلى غيـر النهاية. فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: وهو أن يكون لهـا علوم مـترتبـة غـيـر متناهيـة تتـرتب ترتب

الأزمنة، فهو باطل لوجوه: الأول: أنه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث التى لا تتناهى ولا تجمع فى الوجود مترتبة فى الأنوار المدبرة المدركة، فتحصل سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا لا تتناهى متربة ترتب الأزمنة، وهو محال.

إذ الزمان الثانى، لما لم يوجد إلا بعد الأول. فكذا العلم بالزمان الثانى لا يكون إلا بعد العلم بالأول.

الثانى: أن الحوادث المترتبة غير المتناهية الواقعة فى المستقبل، إما أن يقع كل واحد منها فى زمان أو يكون فيها ما لا يقع أصلاً؛ والأول يلزم منه أن يأتى زمان يقع فيه الكل وحينئذ تتناهى السلسلة التى فرضناها غير متناهية، وهو محال. وإن كان فيها ما لا يقع أصلاً فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها فى المستقبل وفرضناها كذلك، هذا خلف.

الثالث: لو كان علومها غير متناهية بالحوادث غير المتناهية مترتبة ترتب الأزمنة، وكان علومها بالماضى كعلومها بالمستقبل التى لا بد وإن تصير ماضية وهى غير متناهية فى ذواتها مترتبة ترتب الأزمنة، فيلزم وجود صور الحوادث الماضية غير المتناهية فى ذواتها مجتمعة فى إحاطتها وليست الأدوار الماضية التى لا تتناهى معا بل مترتبة.

فإذا كانت الأنوار المدبرة الفلكية عالمة، على سبيل التفصيل بالكل، لزم نهايتها لامتناع الإحاطة بما لا يتناهى وفرضت غير متناهية، هذا خلف.

فليس لها علوم غير متناهية تترتب ترتب الأزمنة.

القسم الثانى، وهو أن تكون علومها متناهية تنتهى إلى جهل، فهو محال. وإلا لزم انقراض علومها فى الأدوار غير المتناهية.

فلم يصح إنذار غيبى ولا منام مما يتعلق بالمستقبل بعد ذلك لأن الملقى للمغيبات قد صار جاهلا، وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها ولا يقال أن علومها متناهية لكنها تستفيد العلم مما فوقها.

فإن الكلام عائد إلى ذلك غير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور. وإن قال بأنه كلما انقضى منها علوم تخلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام إلى الخالق فى أنفسها العلوم وهو المخرج لها من القوة إلى الفعل فى العلوم وإن كان غيرها عاد الكلام المذكور إليه وإذا بطل القسمان تعين صحة وجود.

القسم الثالث، وهو أن تكون الحوادث كلها بها ضوابط وقوانين كلية بمعنى أن الأمور الآتية فى كل دور من الزمان المستقبل يعود إلى شبيه ما كان فى الدور الذى قبله لا أن المعدوم الكائن فى الدور الأول بعينه يعود.

فإن إعادة المعدوم محال. فيكون عند الأنوار الفلكية والمبادى العقلية أحكام الحوادث مضبوطة معينة تقع جملتها فى كل دور تام وهو مبلغ من الألوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة وألفا بعد ألف إلى تمام الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور الدور إلى شبيه ما كان فى الدور الأول وهكذا أدوار دورا بعد دور إلى غير النهاية.

ولا يكون مضبوطا عند هذه المبادئ العقلية أن من الضوابط الواقعة فى كل دور لم يتكرر مقتضاها فى العالم. فإن ما لا يتناهى لا يضبط تكرره واستئنافه فى الماضى والمستقبل.

قوله: ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط.

أقول: وقد عرفت أن الأدوار تعود إلى شبيه ما كانت فى الدور الأول لا أن المعدوم بعينه يعاد.

فإن إعادة المعدوم محال. واستدل عليه بأن الفارق بين الهيئات المشتركة فى النوع عند اتحاد المحل الزمانى، كسوادين، حصلا فى محل واحد، لكن أحدهما حصل بعد بطلان الآخر.

فإذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان فلا يتصور إعادة المعدوم، إذ الكائن فى الزمان الثانى غير الكائن فى الزمان الأول وكل واحد من السوادين يتشخص بزمان.

فلو أعيد السواد المعدوم لأعيد زمانه الذى تميز به، فيلزم إعادة الزمان، فيكون موجودا ومعادا فى زمانين "قبل وبعد"؛ وحينئذ يكون الزمان إلى غير النهاية، وذلك محال.

ولأنّا لو فرضنا عودا لعرض زمانه فلهما قبلية زمانية كانا موجودين فيهما ويلزم أن يكون للزمان زمان، وذلك محال.

قوله: وأيضًا إذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية ما.

أقول: هو وجه آخر فى امتناع إعادة المعدوم لامتناع عود زمانه.

وبيانه: إذا كان للعرض وزمانه الذى كان فيه قبلية ما لم تعد فلا يعاد المعدوم، وإن أعيدت تلك القبلية مع تخصص العرض بتلك القبلية فلا عود لذلك العرض.

إذ القبلية لا تصير بعدية والمستعاد المفروض أنه زمان ليس بزمان، فيلزم وجود العرض بدون زمانه، وهو محال.

إذ الشيء لا يُعاد إلا ويعاد معه جميع أعراضه، وإن كان المستعاد المفروض هو زمان ذلك العرض، فيلزم أن يكون للزمان زمان، وهو محال.

قوله: وإذا عرف أن الكائنات واجبة التكرار.

أقول: قد ظهر بالأدلة العقلية أن الكائنات لها ضوابط واجبة التكرار فى كل دور، فلا تبقى من المركبات العنصرية من المواليد الثلاثة اعنى، المعادن والنبات والحيوان، أمر دائم الوجود وإلا عاد أمثاله فى الأدوار غير المتناهية فى كل دور مرة والأدوار غير متناهية.

فلو كان شيء دائما لزم أن تكون أمثاله غير متناهية موجودة معا، وهو محال.

إذ البرهان قام على تناهى الأجسام مع أن المادة لا تفى بتلك الأمثال غير المتناهية لتناهى المادة الجسمانية.

قال بعض الفضلاء: إذا تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جوذُهرّاتها وأوجاتها فى نقطة ابتداء الدور الآخر.

ثم إذا شرعت تتفرق عادات الأمور التى كانت فى الدور الأول إذ علة الأمور الكائنة فى الأول اتصالات مخصوصة وهى بعينها موجودة فى الدور الثانى.

فيجب إعادة الأمور إلى ما كانت عليه فى الدور الأول لوجود وجود المعلول عند وجود العلة واعتبر بالفصول الأربعة وعودها كل سنة وفى كل فصل ما يناسبه.

قوله: والأشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية.

أقول: الأشباح المجردة، وهى عبارة عنا العالم المثالى، يتصور فيه اللانهاية لا كما يمنعه البرهان الدال على نهاية الأجسام الممتدة التى لها أوضاع مرتبة، فإنه لا يمكن ائتلاف بعد واحد منها ممتد لا يتناهى.

واعلم أن العالم المثالى، وإن تناهى من جهة الفيض الأول الإبداعى، كالأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها المثالية الأصلية.

إلا أن الحاصل منها بالفيض الثانى بحسب الاستعدادات الحاصلة فى الأدوار غير المتناهية لا تتناهى وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من الكهّان والسحرة، من الأمور الغيبية قد ينطوى سريعا وقد يصرف عن الذكر.

وقد يتعدى إلى الخيال وإلى الحس المشترك لا بأن ينطبع فيه شىء وقد عرفت بطلان مذهب الانطباع، بل يكون مظهرا للصور فتظهر فيه صورة فى غاية الحسن والزينة تناجيه بالغيب فتنتقش صورة الأمر الغيبى على سبيل المشاهدة.

أو على سبيل كتابة مسطورة، أو نداء هاتف، أو سماع صوت، فقد يكون ذلك لذيذا، وقد يكون هائلا، وقد تشاهد صور الكائن، وقد ترى الصور الحسنة التى فى غاية الحسن تخاطبهم.

وقد يرى الصور المخاطبة، كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف وقد ترد عليهم هذه الأشياء فى خطرة، وقد يرون صورا روحانية معلقة لا فى محل ومكان.

قوله: وجميع ما يرى فى المنام.

أقول: جميع ما يراه الإنسان وغيره من الحيوانات فى المنام من الأفلاك

والكواكب والعناصر والجبال الشاهقة، والبحور العظيمة، والأصوات الهائلة، والأشخاص الكثيرة، والأعراض المختلفة من الألوان والطعوم والروائح.

وغيـر ذلك مما يراه النائم أو يتخـيله المتخيل، فكلـها مثل قـائمة لا فى محل ومكان. وجميع الأعراض التى لا تقوم عندنا إلا فى محل.

فهى عالم المثل المـعلقة قائمة بأنفسـها لعدم المادة هناك، فيـمتنع انطباع الأعراض فى مادة هناك، بل جـميع ما فى ذلك العالم المثالى صـور روحانية مجردة عن جميع المواد.

والتـذاذنا فى النوم بمآكل ومـشـارب وروائح، فليس ذلك بانطبـاع هذه الأعراض فى شيء، فإنه لو كان هناك مادة تنـطبع فيها هذه الأعراض لكانت أجساما ذوات مواد وصور وأعراض.

فكانت مـتحـيّزة فى هذا العـالم الحسى، فكان يجب أن يشـاهدها كل سليم البـصر. فـالصور والأعـراض المشاهـدة فى العالم المثـالى فى النوم أو اليقظة، أشباح محضة.

والأعراض تتـمثل فى ذلـك الأشباح على سـبيل التـمثل لا بالانـطباع فالصور والأعـراض التى لا تقوم عندنا إلا بالمواد جواهر بسـيطة، هناك تقوم بذاتها لا تضاد بينها ولا يمانع بعضها بعضا ولا يزاحمها على محل ومكان.

قوله: وما يرى من الجبل والبحر.

أقـول: قد مـرّت الإشارة إلى أن الصـور المتخـيلة والمشـاهدة فى المنام وغيرها ليست منطبعة فى الدماغ ولا فى البصر وبالجملة ليست منطبعة فى آلة جسمانية لامتناع انطباع الأشياء العظيمة فى الأشياء الصغيرة.

فهى قائمة بذاتها فى العالم المثالى الروحانى، وكما أن النائم ونحوه من المتخيل والذى بين النوم واليقظة إذا انتبه أو عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالى دون حركة وقطع مسافة ولم تحده جهة من جهاته.

فكذا كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة، فإنه يشاهد عالم النور المحض دفعة واحدة أن كان من الكاملين.

أو عالم المثال النورى إن كان من المتوسطين دفعة واحدة أيضًا دون حركة وزمان وقطع مسافة.

قوله: ومُثُل المرآة علته الضوء.

أقول: الصور الظاهرة فى المرآة بعد أن لم تكن لا بد لها من علة، فعلتها الفيّاضة هو العقل المفارق، والمعد للإظهار، هو الضوء.

والقابلة هى السطوح الملسة الصقيلة المعدة لإظهار المثال من العقل المفارق بواسطة الضوء وأما الأجسام التى لا ملاسة فيها.

فإنها لا يظهر فيها المثال ولا يحصل معها للأجزاء المغايرة المظلمة فيها، وما ليس فى غور من تلك الأجزاء، فصغير لا يظهر معه شىء.

قوله: وللأفلاك أصوات.

أقول: القدماء من الحكماء، كهرمس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأساطين، أثبتوا للأجرام الفلكية أصواتا مطربة، وألحانا لذيذة، ونغمات تتحيّر العقول عند سماعها.

إلا أن الفيثاغورسيين أثبتوا الهواء بينهما وخروجه عنا وعدم سماعنا أصواتها لامتلاء أسماعنا منه؛ ولم يعلم أن إثباتهم للهواء بينها لكونه متوسطا فى السماع، كما هو عندنا.

أو هو رمز، وليس ذلك ببعيد وإن مراتب هؤلاء فى العلوم أجل من أن تخفى عليهم أمثال هذا.

والمعلم الأول وأصحابه ينفون هذه الأصوات لعدم وجود المؤدى للصوت من الهواء والماء فإنهم لما وجدوا أنه لا يسمح قيام الصوت عندنا إلا بهما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الأصوات.

وهذا استقراء ناقص، إذ يجوز أن يكون للشىء الواحد عدة أسباب فتكون الأصوات الفلكية معللة بأسباب أخرى غير التى عندنا. كيف؟

وقد مرّ أن التموج والهواء ليسا جزءين من حقيقة الصوت، بل هما من مقوّمات وجوده فيجوز أن تكون أسباب غير القلع والقرع والتموّج غير الموجودة هناك؛ وعدم سماع لا يدل على عدمها لجواز أن يكون عدم السماع كعدم المؤدى إلى أسماعنا، ثم اصواتها إنما تكون داخلة لا يمكن أن تخرج لعدم انحرافها وليس فى داخلها هواء يحمل إلينا الصوت، فلذلك لم يسمع.

وما قيل أنها لو كان لها أصوات لكانت هائلة مناسبة لأجرامها فكانت تهدم الجبال والعمارات كلها.

كما تفعله الرعود والبروق الهائلة لا يرد لأنّا نقول إن هذا إنما يلزم أن لو كان هناك مبلغ للأصوات إلينا من هواء وغيره، وغاية ما يقال أن تموج الهواء شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم من اشتراط شىء لأمر فى موضع أن يكون شرطا لمثله فى موضع آخر.

فقد عرفت أن الأمر الكلى جاز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، كالحرارة الكلية، فإنه يجوز أن تكون علتها النار أو الشعاع أو الحركة.

فيجـوز أن يكون له شرايط على سبيل البـدل؛ وكما أن ألوان الكواكب لا تشـترط به الألوان عندنا فـإنها مـشروطة بحـصول الامـتزاج المعـدوم فى الأجرام الفلكية، فكذا اصـواتها يجوز أن يكون لها شروط مغـايرة لشروطها هاهنا.

وما يسـمعه المكاشـفون من الأنبيـاء والأولياء من الأصـوات الهائلة لا يجوز أن يكون ذلك بسبب تموج هواء فى الدماغ.

فإن تموج الـهواء فى الدماغ بـتلك القوة العظيـمة لمصـاكته فـى الدماغ ومصادمتـه ممتنع وليس فى العالم الحسى، وإلا لسمعـها كل سليم السمع من الحاضـرين. بل ذلك مثـال الصوت الموجـود فى العالم المثـالى، وهو صوت فقط.

فكذلك يجـوز أن يكون فى الأفلاك أصوات ونغـمات مـوسيقـية غـير مشروطة بتموج الهواء والمصاكـة ولا بقرع وقلع ولا يتصور أن تكون نغمة ألذ من نغـماتهـا ولا أشجى من أصـواتها كـما لا يتصـور أن يكون شوق مـثل شوقها.

فهم الملائكة المسبـحون فى آناء الليل وأطراف النهار ولا يفتـرون فسلام على قوم من المتألـهين الكاملين الذى صاروا حيارى سـكارى فى شوق عالم الأنوار وعشق جـلال نور الأنوار وتشبـهوا فى سلوكهم ومـواجيـدهم بالسبع الشداد، وهى أفلاك الكواكب السبعة؛ وفى ذلك عبرة لأولى الألباب.

وذكر فى "المطارحات" أن جميع السلاك مـن الأمم المختلفة يثبتون هذه الأصوات لا فى مقام جابلقا وجابرسا.

بل فى مقام هورقليا، وهو الثالث الكثير العجائب يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك وما فيها من الصور المليحة والأصوات الطيبة.

وحكى فيثاغورس أنه عرّج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه بنغمات الأفلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات الأفلاك خفيف الأملال ثم رجع إلى البدن ورتب عليه علم الألحان وكمل علم الموسيقى.

وقال صاحب "الإخوان"، ومن وافقه من القدماء، أن الأجرام الفلكية لما أبدعت على أتم ما ينبغى من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة، فيحتك بعضها ببعض، فتظهر منها نغمات لا يمكن أن يكون يناسب منها ولا أوفق يناسب عشقها وشوقها.

وللأفلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف، كما هو عندنا مشروط بهذه الآلات، وهو الإمكان الأشرف بالنسبة إلى الإنسان والحيوان الذى هو ممكن أخس منها وموجود؛ فيجب ذلك فى الأفلاك قبلها على قاعدة الإمكان الأشرف والأخس الذى عرفته.

وقال المعلم الأول: أنه يجب إثبات النفس لاكرم الأجرام والفلك كذلك، ومتى كانت الأفلاك ذوات أنفس فهى ذوات حس، أعنى حس السمع والبصر دون الذوق، إذ لا اغتذاء لها ولا نمو، وسكت عن الشم ولم يذكر حاله.

قوله: ولإخوان التجريد مقام خاص.

أقول: يريد "بإخوان التجريد" الكاملين فى الحكمة النظرية والعلمية والذوقية، أو الكاملين فى الحكمة الكشفية والعملية.

فإن هؤلاء لمواظبتهم على الحكمة العملية والرياضة يحصل لهم مقام عظيم يقدرون فيه على مثل قائمة بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظهر فى هذا العالم على أى صورة أرادوا من الإنسانية والفرسية والأسدية والطيرية وغير ذلك.

وهذا المقام هو الذى سمّاه فى الكتاب الإلهى مقام "كن"، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾(١).

ومن رأى هذا المقام ووصل إليه تيقن وجود عالم آخر غير الأنوار المجردة والبرازخ الحسية، وهو العالم المثالى فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة لتلك الأمثلة وتتخذ لها طلسمات جسمية ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها وتتحرك؛ وقد جرت من هذه المثل بطشات صعبة وقبضة شديدة قاهرة كلها بالأمثلة المثالى لا بالحسى.

ولها أصوات عجيبة غريبة لا يتمكن الخيال ولا يقدر على محاكاتها للطفها وغرائبها. ثم العجب أن الإنسان السالك عند تجرده، فى السلوك يسمع الصوت المثالى ويصغى إليه ويجد أيضًا حينئذ خياله مستمعا إلى ذلك الصوت، فذلك الصوت هو صوت من المثال المعلق فى العالم الروحانى المثالى.

وكل من احتك وجرب ودخل فى المنامات الإلهية، التى هى عبارة إما عن جمود القوى، أو عن الحالة التى بين النوم واليقظة، إذا ترقى فى العالم المثالى الكثير الطبقات غير المتناهية أشخاصه لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور الفاضلة المليحة وكلما كان صعوده أتم شاهد صور أصفى وأتم والذّ.

(١) سورة النحل - الآية ٤٠؛ وأيضًا: سورة يس - الآية ٨٢.

فلا يزال ذلك دأبه فى الصعود والارتقاء حتى يترقى فى الأخيرة من أشرف الطبقات وأفضلها وأشبهها بالأنوار المجردة إلى عالم النور على الترتيب من النور الأدنى إلى الأعلى، ومن الأضعف إلى الأشد نورا.

ثم يبرز بعد الكل إلى نور النور ومعدن السرور واهب الوجود عز شأنه.

وطبقات العالم المثالى، وإن كانت كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى. والمبادئ العالية، فأشخاص كل طبقة منها غير متناهية من أشخاص الأنواع التى فى عالمنا ومن غيرها.

وهذه الطبقات الأعلى منها نورية شريفة، وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهى أيضًا متفاوتة فى الشرف؛ وبعضها مظلمة كدرة وهى طبقات الجحيم التى تتألم بها أهل النار وهى متفاوتة فى شدة الظلمة والوحشة؛ وبعضها دون ذلك.

والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هى جزء الطبقات، وهى فى أفق عالم الحس يسكنها المجرمون من الإنس والجن.

وباقى الطبقات التى لا تحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم إما من الملائكة أو الجن أو الشياطين، لا تتناهى.

قوله: واعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى.

أقول: اعلم أن كل شىء مما فى العالم العنصرى من أنواعه البسيطة التى هى العناصر الأربعة ومركباتها المعدنية والنباتية والحيوانية وأشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها مصور فى كل واحد من الأجرام الفلكية ومنقوش فيها بجميع هيئاته الجسمانية.

وكم عدد كل نوع منها؟

وعدد أشخاص كل نوع منها؟

وكم يقع من جزئيات كل نوع فى ذلك دور؟

وكذا جميع حركات كل شخص منها وسكناته والأحوال الجسمانية والنفسانية كلها.

وبالجملة جميع ما يصدر على كل شخص من الأنواع من دقيق وجليل ومصور ومنقوش فى الألواح العالية الفلكية لا تغادر صغيرا ولا كبيرا إلا أحصته وضبطته فإنها أبدعته منقوشة بجميع الكائنات وتلك النقوش موجودة فى سطوحها المقعّرة والمحدّبة مملوؤه كل من النقوش على التناسب والترتيب الموجود هاهنا.

فما أمكن نقشه، فهو منقوش، كصورة الإنسان والفيل والبعوض وغيرها من الأنواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه.

وهذه النقوش غير محسوسة بالبصر، كشفيف الأفلاك والنقوش التى فيها، إنما هى على ما يليق بأحوال الأفلاك.

وأما الألوان والعلوم والأراييح وساير الكيفيات والأحوال التى لا يمكن نقشها فيها، كالحركات والسكنات، فهى منقوشة على وجه آخر؛ كالكتابة مثلا، حول كل شخص مصور على ما هو عليه، من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوليد.

وغير ذلك، من أول نشوه إلى آخر أمره على ما نطق التأويل به قوله

تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[1] على ما هو موجود من أول عمره إلى آخره.

ويدل على ذلك رؤية الشيء الواحد فى النوم على هيئات مختلفة، وأحوال شيء من أول نشوه إلى اوان ذهابه بحسب الأوقات على الترتيب الزمانى.

ثم استدل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بأن مظهرها قد يكون هو البرزخ الجسمانى، كحال النفوس المتعلقة بالأبدان الظاهرة بها.

وقد يكون مظهرها المثال المعلق البدنى الروحانى، كما هو الحال فى النوم، وهى تدرك ذاتها فى الحالين دائما وأحيانا: مع الغفلة عنهما، فليس النفس أحدهما بل هى مغايرة لهما.

ولنذكر هاهنا من الذكر الإلهى ما يدرك به المُثُل الحق أى ما يدرك به أحوال النفوس الإنسانية وسلوكها إلى الله وخلاصها من دركات الجحيم ومعرفة ذلك وأحواله.

* * *

(١) سورة القمر - الآيتان ٥٢ و٥٣.

قال الشيخ:

فصل

[مسطور فى لوح الذكر المبين]

إن السائرين الذين يقرعون أبواب غُرفات النور مخلصين صابرين تتلقاهم ملائكة الله، مشرقين يحيّونهم بتحايا الملكوت، ويصبّون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهّروا.

فإن رب الطول يحب طهر الوافدين. إلا أن إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح عاكفين يخشعون الله وهم قيام قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا فى هياكل القربات، يناجون مع أصحاب حجرات العزة، يلتمسون فك الاسير ويقتبسون النور من مظهره.

أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين سبحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة والنيرين خليفة والجوارى حملة فى قربة الله يتنعمون فينعمون. وأشخاص الضوء فى مدارج الحراك بنور الله يتفعون فينفعون النازلين.

ألقى الله التقديس على قلوب الذين أووا إلى المحاريب، يقرأون الأذكار وينادون ربهم، فيقولون "إلهنا اطمس عنا غيهب النكر. إن غيهب النكر دثار الجاهلين. إلهنا! أتيناك طائعين وأشارت اليك الأرواح بالتقاديس طالبات الرقى إلى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح مطلع نورك الرشيد، فقدسهنّ بأيدك المتين.

ركضت نفوس أولى البصائر فى جولتها إذا رمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، إن ضوئك الكريم غياث المستجيرين".

هداية الله أدركت قوما اصطفوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى. ولما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتديا بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون.

ولولا أولو عزيمة فى الأرض يطّهرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الرب يبغضون السيئات، لقذفت السموات وبالا على الأرض، فترتج فتطحن الظالمين.

وبعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسك وتقربوا، وفريق زاغوا عن الحق مبعدين. فأما الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله إلى مشهد الضياء.

فيدخلون فى صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته، فإذا هم عند الله فى النعيم دائمون. وأما الزائغون فيلقى عليهم الذل وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات فوهب لها البسطة. فآبوا إلى قومهم مكرمين.

وضمان الرحمن أن قوما تاهوا فى شوق مرتع الجلال، الذى هو مآوى إحياء السرمد حول قبة الديهور يقبضهم إلى جناب الحق، فهم فى عين الحيوان على الآباد يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفى دجى الليل تمطر أعينهم من خشية ربهم ويبكون.

كتب الله فى زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم عبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين. إن مطيع الرحمن يغشاه بارق من نوره، إلا أن نجم الله خير الطارقين.

أقول: "ألواح الذكر المبين"، يجوز أن تكون الأنوار المجردة العقلية بجميع المعلومات العقلية والمثالية والحسية.

ويجوز أن تكون نفوس الأفلاك السماوية مع أجرامها المنقوشة لجميع الكائنات ومع جملة ما سطر فيها، إن السائرين، أعنى السالكين إلى الله تعالى، وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور، فرعها عبارة عن تحصيل العلوم الحقيقة والأخلاق المرضية وجلاء النفس بالرياضات والخلوات الموصلة إلى الأنوار المجردة العقلية المعبر عنها بـ "الغرفات النورية".

وإذا كان القرع لغرفات النور العقلى مع الإخلاص والصبر تتلقاهم ملائكة الله المقربين مشرفين والتقى عبارة عن جذب نفوس أولئك السالكين القارعين الغرفات النور بالمناسبة العقلية؛ والتشريق، هو طلب الإشراق الذى هو عالم النور وتحييهم بتحايا الملكوت وإشراقاتهم العقلية عليهم وأصبابهم الماء النابع من ينبوع البهاء، هو فيضهم المعارف العقلية؛ والعلوم الحقيقية ليتطهروا بالطهارات العقلية النورية، فإن رب الطول والقوة يحب طهر النفوس الوافدة عليه بالعلوم الحقيقية والأخلاق المرضية.

و"إخوان البصيرة"، هم المحققون الذين التأموا على التسبيح والتقديس، يجوز أن يريد بالتسبيح التنزيه والتطهير المعنوى واللسانى أو كلاهما؛ والعكوف، المواظبة على الشيء واللزوم عليه والخشوع، وكذلك القنوت.

و"ناظم طبقات العالمين" هو الله تعالى. وهؤلاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يجتنبون صحبة أبناء الظلمات، وهم أبناء الدنيا وهياكل القربات القائمين بها والمناجين لتلك الهياكل البدنية.

"أصحاب حجرات العزة"، وهم العقول النورية والتماسهم فك الأسير وهو النفس الناطقة المحسوسة فى البدن، ويقتبسون النور العقلى ويكتسبونه من مظهره ومحله أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين وهم الملائكة المرتبون فى المراتب العقلية سبّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة، وهو العقل. و"النيرين"، وهما الشمس والقمر خليفة له فى العالم. و"الجوارى حملة"، وهى زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد فى قربة الله تعالى يتنعمون فى نعمة الله فى أنفسهم فينعمون على غيرهم بالفيض. و"أشخاص الضوء"، فى مدارج الحراك بنور الله ينتفعون ويريد بـ "أشخاص الضوء"، الكواكب الثابتة المنتفعون بنور الله فينفعون النازلين فى العوالم السفلية من المستعدين.

ألقى الله التقديس والتطهير على قلوب الذين أووا إلى المحاريب يصلون ويناجون ربهم ويقرأون القرآن والأذكار وينادون ربهم، فيقولون: إلهنا! اطمس عنا غيهب النكر، والجهالة والظلمة أن غيهب الفكر دثار الجاهلين. إلهنا! آتيناك طائعين. وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس والطهارات طالبات الرقى إلى معاقد الجلال والعظمة من كرسيك الفصيح الذى ينعقد به معاقد الكون والفساد ومطرص نورك العقلى والجسمانى الرشيد، فظهر من تأييدك ونعمك المتين القوى وركضت نفوس أولى البصائر والمعرفة فى حولها حين طلبت النور الأزلى ورمقت نحو عرصات ضوئك الكريم، إن ضوئك الكريم ونورك المجرد العزيز غياث المستجيرين. هداية الله عز وجل أدركت قوما اصطفّوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى من العلم والمعارف والكشف.

ولما انفتحت أبصارهم وبصائرهم وجدوا الله مرتديا برداء الكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت. و"النطاقات"، هى العقول المجردة وعالم الجبروت ملوك عقول الحضرة الربوبية. و"تحت شعاعه"، من العقول قوما من الأنوار المجردة إليه ينظرون.

و"لولا أولو عزيمة فى الأرض"، من الكاملين يطهّرون الباقيات لجوار الله من الأنوار المجردة، هم أحباب الرب يبغضون المعاصى لقذفت السموات وبالا وعذابا على الأرض، فترتج وتموج وتطحن الظالمين.

وبعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوا الله. ففريق عبدوه على نسك وفريق زاغوا ما يلين عن الحق مبعدين.

فالذين عبدوه خاضعين، يرفعهم الله إلى مشهد الضياء، وهو العالم العقلى. فيدخلون فى صفوف الملائكة المجردة، وهم صفوف العزة ويقدسهم الله بطهارته، فإذا هم حينئذ عند الله فى النعيم المقيم والعيش الكريم دائمون وأما الزائغون، فيلقى الله عليهم الذل والمسكنة على الرؤوس تحت حجاب الظلمات الجسمانية ناكسون.

فسبحان الله الذى برزت له الذوات الصالحات من ظلمات الهياكل إلى فضاء الأنوار، فوهب لها البسطة والقوة والسعة فرجعوا إلى قومهم مكرمين. وضمان الرحمن فى الأزل، أن قوما تحيروا وتاهوا فى شوق مرتع الجلال والجمال، الذى هو مأوى احياء السرمدى حول قبة الديهور.

أعنى الفلك الأعلى بما فيه، فهو قبة واحدة سرمدية دائمة أبد الدهر. و"الديهور"، مبالغة فى الدهر.

قوله: يقبضهم إلى جناب الحق.

أقول: أى تقبض نفوسهم إلى جناب الحق، وهو العقول المجردة فإذا هم فى عين الحيوان، وهى الأنوار المجردة، على الآباد يسبحون فى أبحر النور عظم موقع قوم تجردوا عن الأمور الظلمانية ووقفوا يركعون وفى دجا الليل تمطر أعينهم بالبكاء من خشية ربهم.

كتب الله تعالى فى زبور الرحمة أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه مفارقين للأبدان الإنسانية، وحينئذ يجعلهم بلقائه من الفائزين السعداء. إن مطيع الرحمن يغشاه ويشمله من بوارق الأنوار الإلهية والرحمة الربانية ما يليق باستعداد طوارق للأنوار، إلا أن نجم الله خير الطارقين.

* * *

قال الشيخ:

فصل

وارد آخر

عهد الله إلى القرون أن يجيبوا الداعى ويعتزلوا المفتريات على الله من الأحزاب قبل أن يثقلهم غاشية وقت القيام، وكم من قرن عصوا رسالات ربهم؟ فأخذهم قهره بطمس أدبارهم، فانقلبوا إلى مصرع السوء يدبون على النار وهم يتمنون الرجعى.

وحرام فى الرقيم الأول عود الفاجرين إلى الأوطان، ظن الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون أن يأخذوا سفر الله بجد ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار إلى عرصة الهيبة، وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لم يدفعها دافع ولا يبقى مع الانكار.

جعل الله فى البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقر عين كل سالك سيار. والذين ينهجون السبيل ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الأولى، ولا يمنعهم المسرات عن المسير، ولا تقعدهم حمارة القيظ عن السعى إلى مرضات صاحب الأمر.

والذين يطوفون عند الباب ويخافون حول الله والمصلون فى الديجور، والصابرون فى المناسك، والمتصدقون فى غفلات قومهم، والصارمون فى الجهاد، والسائرون فى الأرض وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

وقع الله فى السفر وقضى إلى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وكل ذى نظافة يطلب التظلم لرضاء الله، وانه لينصر الصابرين على بأس أبناء الشياطين.

وليلبس الفاجر سربال القار، وأبناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفّاك.

سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله، فتضرعوا فيهم إلى ربهم أن "يا صاحب العظموت، ورب الأعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضىء الاكوان! صلّ عليهم! أن صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قوّام. ربنا!

إن قوما صاحوا فى نجواهم وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرؤوا من الطواغيت وتجردوا عن السحت، وبذلوا جهدهم فى

سبـيلك الكريم، فاجـعل لهم من لدنك حظا عزيزا، واجـعل لهم من لدنك نصيرا منيرا.

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعـملون الفاضلات ويصبرون على التعبد ولا يشركـون به شيئا، إنهم إذا وردوا عرصة القدرة يغـشيهم ما غشى المقربين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود.

وينصرهم على أهل الفـسوق قبل العود إلى باب الله الرفـيع، وليجعل لهم رواء من روائه النير، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس.

أقول: ذكر فى هذا "عهد الله" جملة من المناهج العلمية والعملية: من ذلك أن الواجب لذاته عهد إلى الأمم الماضية والقـرون الخالية، وهو عهد الله للأجيـال الآتية أن يجـيبوا داعى الله من الأنبـياء المؤيدين والأوليـاء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمـانى ويتركوا المفتريات والكذب على الله تعالى من الأحزاب.

وهى القوى البدنية والأمور الجسمانية، التى هى الامعان فيها والاشتغال بها، افتراء على الله يبعد عنه، كما أن الاعتدال فيها يقرب إليه ويجب المبادرة إلى ضبطها والاقتصـاد بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشـيان الهيئات البدنية الحاصلة من الإفراط فيها.

وعبّـر عن هذا بقوله "قـبل أن يثقلهم غاشـية وقت القـيام" الذى هو انفصال النفس عن البدن وقواه.

ويريد "بطمس أدبارهم" تعلقها بعد المفـارقة بالأجرام النجسة والأبدان الدنسة متـعذبة بها بما اكتسـبته من سوء الأعمال، وهو الانقـلاب إلى مصرع السوء يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار.

التى هى عالم الكون والفساد؛ ويتمنون الرجوع إلى القوالب الأنسية التى فارقوها؛ و"حرام فى الرقيم الأول" الذى هو العقل الأول، وهو الكتاب عود الفاجرين الغاسقين إلى أوطانهم البدنية ومعاقلهم الكونية.

واقتراف الخطيئات اكتسابها ورحمة أفق المجد، أعنى أفق رحمة الله التى لا تصل إلى المقيمين على عمل الخطيئات إلا أن يأخذوا سفر الله بجد والله تعالى له أسفار كثيرة: منها الكتب المنزلة المرشدة إلى طريقى العلم والعمل ومنها الأجرام الفلكية.

ومنها العقول المجردة؛ والكتاب الأعظم، هو مجموع الوجود، فينبغى أن يأخذ أحد هذه الأسفار بيده ويجعله أمامه ومع مواظبته على العلم والعمل يخشى مكر الله وسوء ما قدّره فى الأزل والقفول من الدار المفارقة البدنية إلى عرصة الهيبة.

التى هى المقامات العالية والبرازخ الهائلة الراجعة إليها النفوس بعد الموت. وسيرى الجاحدون للمعاد عند البروز والظهور عن الأبدان سطوة عظيمة لا يمكن أن يدفعها دافع ولا يبقى حينئذ معها إنكار وشك.

قوله: جعل الله فى البسيطة سبعا من المسالك، وعند السابع تقرّ عين كل سالك سيّار.

أقول: ويريد "بالبسيطة" أرض البدن، فإن فيها "سبعا من المسالك"، خمس منها الحواس الظاهرة والقوة المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة، فإذا جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة ووصلت إلى السابع الذى هو عالم الأنوار المجردة قرّت عينها واطمأنت واستقر بها القرار.

وأما السالكون الذين ينهجون السبل إلى الله تعالى ليقضوا ما قدر عليهم فى الأزل وسطر فى الكتابة الأولى، التى هى الأنوار المجردة العقلية، لا تمنعهم المسرات البدنية عن المسير إلى العوالم النورية ولا تعقدهم الأمور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية المعبر عنها "بحمارة الغيظ"، وهو الحر الشديد عن السفر إلى مرضات الله صاحب الأمر.

وأما الذين "يطوفون عند الباب"، وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعلمية وهما باب الله تعالى المصلون فى الديجور والحنادس من الحكماء والمقلدين، والصابرون فى المناسك، والعبادات والمتصدقون فى غفلات قومهم وجيرانهم.

و"الصارمون"، وهم أولو العزم المشمرون فى الجهاد الطاهر للكفار المفسدين، والباطن للقوى البدنية بتهذيبها وتعديلها؛ و"السائرون" فى الأرض وأرواحهم معلقة بالمحل الأعلى.

يجوز أن يكون مراده بـ "الأرض" المعروفة، فإن المجردين من الفضلاء يسبّحون فيها ولا يتخذونها وطنا ومسكنا.

فهم كما قال أمير المؤمنين على، كرم الله وجهه: "وأشواقه إلى إخوانى الآتين فى آخر الزمان أجسادهم فى الأرض وقلوبهم معلقة بالمحل الأعلى".

ويجوز أن يريد بـ "الأرض" البدن. فهم يسيرون فى العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب تصرف النفس فى البدن وقواه؛ و"أصحاب السكينة الكبرى"، وهم الذين ثبتت الأنوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة على هؤلاء الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص عن العلائق البدنية الجسمية النارية.

وقّع الله فى التوقيع الأزلى والسفر السرمدى، وقضى إلى الروح الامين والعقل المبين أنه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وكل ذى نظافة خليقة يطلب بها أن ينتظم مع العوالم العلوية ورضاء الله.

فإن الله تعالى ينصر الصابرين على بأس أبناء الشياطين ومن أشرار أهل الدنيا والمفارقين لها، ويلبس الفاجر الغاسق سربال القار، وهى الجلود السود الملبسة لأنواع الحيوانات؛ وأما "أبناء التوفيق الإلهى"، فإنهم يأخذون من الدنيا الزائلة ما ثبتهم فى الأخرى الباقية.

وأما "المخذولون" فيحرمون حائرين عند البعاد عن الفضائل ويختارون عند التعلق البدنى من الأمور الجسمانية ما يزول عنهم عند المفارقة على ما يصحبهم بعدها من الكمالات العقلية التى يعبرون بها على العقبات البرزخية النارية؛ و"سوط الله"، وهى الآلات الحديدية وغيرها من آلات العذاب، المعدة لعذاب أهل النيران ينتقم من شارد عن طريق الرشاد إلى طريق الغى والفساد.

سمعت الملائكة صياح الأبرار بالدعاء من خشية الله، والتسبيح والتقديس لنور الأنوار فتضرعوا فيهم إلى ربهم وسألوه ونادوه أن "يا صاحب العظمة والكبرياء، رب الأعلين، وناصب سرادقات القدرة من العقول والأجرام الفلكية ومضىء الاكوان من الأفلاك والعناصر صل عليهم وارحمهم أن صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قوّام كثير لقيام بتحصيل الكمالات. ربنا!

إن قوما من السالكين صاحوا فى مناجاتك وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سماء جلالك أعنى عوالم الأنوار العقلية وتبرؤوا من الطواغيت وهى جميع الأمور الدنياوية وتجردوا عن السحت وهم الحرام وهو عند المحققين

كلما يزيد على مقدار الاحتياج بذلوا جهدهم فى سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا ونصرا منيرا" .

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يعملون الفاضلات من تحصيل العلوم وتهذيب الأخلاق ويصبرون على التعبد والأعمال الزاكية ولا يشركون به شيئا من مصنوعاته.

فإن هؤلاء إذ أوردوا عرصة القدرة من الأنوار العقلية يغشاهم ما غشى المقربين الذين قاموا القيام الروحانى تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود والبهاء.

وهو أول أفق العقل، وينصر هؤلاء فى الدنيا على أهل الفسوق قبل العود بالمفارقة البدنية إلى باب الله الرفيع. و"باب الله" هو العقل، أو النفس، ويجعل لهم رواء من جمال النيّر الأعظم وبهائه وحسنه، فحينئذ يخضع لهم كل ذى طرف. حسّاس.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[فى أحوال السالكين]

ولنرجع إلى المقصد الذى كنا بسبيله من العلم. فاعلم أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، تطبعها مادة العالم ويستمع دعاؤها فى العالم الأعلى، ويكون فى القضاء السابق مقدرا أن دعاء شخص يكون سبب الاجابة فى شىء كذا.

والنور السانح من العالم الأعلى هو أكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاّق. والعين السوء هو نورية قاهرة تؤثر فى الأشياء فتفسدها.

وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم أيضًا نور بارق أعظم منه وأشبه بالبرق إلا أنه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى فى الدماغ؛ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس.

نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصبحه خدر فى الدماغ؛ نور لذيذ جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزية، وقد تحصل من سماع طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدى، أو لتفكر وتخيل يورث عزا.

نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وأبصارا أظهر من الشمس فى لذة مغرقة؛ نور برّاق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا؛ نور سانح مع قبضة مثالية تتراءى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدا وتؤلمه ألما لذيذا.

نور مع قبضة تتراءى كانها متمكنة فى الدماغ؛ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانى، فيظهر كانه تدرع بالبدن شىء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو يزيد جدا؛ نور مبدأه فى صولة، وعند مبدأه يتخيل الإنسان كان شيئا ينهدم.

نور سانح يسلب النفس وتتبين معلقة محضة منها تشاهد تجردها عن

الجهات، وإن لـم يكن لصاحبهـا علم قبل ذلك نور يتخيل مـعه ثقل لا يكاد يطاق.

نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله.

وهذه كلها إشراقات على النور المدبر، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفسـانى. وهذه غايات المتوسطين، وقـد تحملهم هذه الأنوار فيمـشون على الماء والهواء.

وقد يصعدون إلى السماء مع الأبدان فـيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الإقلـيم الثـامن الذى فـيـه جـابلق وجـابرص وهورقليـا ذات العجائب.

وأعظم الملكات ملكة مـوت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسـلاخا، وإن لم يخل عن بقيـة علاقة مع البـدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصـير معلقا بالأنوار القاهرة.

ويرى الحجب النورية كلـها بالنسبـة إلى جلال النور المحيط القـيوم نور الأنوار كانها شفافة، ويصيـر كانه موضوع فى النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدا، حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكـبار الحكماء من انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة، ﷺ، وجماعة من المنسلخين عن النواسيت.

ولا تخلوا الأدوار عن هذه الأمور، وكل شىء عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو.

ومن لم يشـاهد من نفسـه هذه المقامـات، فلا يعـترض على أسـاطين الحكمـة، فإن ذلك نقص وجـهل وقصـور. ومن عبد الله عـلى الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

وهذه الأنوار ما يشوبها العزّ ينفع فى الأمور المتعلقة به؛ وما يشوبه المحبة ينفع فى الأمور المتعلقة بها وفى الأنوار عجايب.

ومن قدر على تحريك قوتى عزّه ومحبته، تتحكم نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نائل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحايير معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة فى الآراء الإلهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات المددة لكل قوة بحسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.

والمستبصر له العبرة التامة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسر فيه مفوّض إلى الشخص القائم بالكتاب.

والقربة إلى الله تعالى، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرع إلى الله عزّ وجل فى تسهيل السبل إليه، وتلطيف السر بالأفكار اللطيفة، وفهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عزّ وجلّ، ودوام الذكر جلال الله يفضى إلى هذه الأمور.

والإخلاص فى التوجه إلى نور الأنوار أصل فى الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن الحزن للحال الثانى أفضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى من له الأمر والخلق وكل هذه شرايط.

وإذا ذرت الأنوار الإلهية على إنسان، كسته لباس العز والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذى الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه ليهديه؟ ما ضاع من قصد نحو جنابه، ولا خاب من وقف ببابه.

[وصية المصنف]

أوصيكم إخوانى بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطانى.

وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتى عليكم.

فرغت من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسمائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فيه فى برج الميزان فى آخر النهار.

فلا تمنحوه إلا لمن استحكم طريقة المشائين، وهو محب لنور الله.

وقبل الشروع يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى تأمل نور الله عزّ وجلّ وعلى ما يأمره قيّم الكتاب.

فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لسانى منه.

وقد ألقاه النافث القدسى فى روعى فى يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا فى أشهر لموانع الأسفار. وله خطب عظيم.

ومن جحد الحق، فسينتقم الله منه: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾(١).

ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب.

---

(١) سورة آل عمران - الآية ٤.

واعلموا إخوانى: أن تذكر الموت أبدًا من المهمات ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾(١)، ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً﴾(٢)، ﴿فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(٣).

اللهم! يا ربى ويا إلهى وإله كل شيء! افعل بنا ما أنت أهله ولا تكلنا إلى أنفسنا ولا إلى أحد سواك طرفة عين.

وابسط لنا يا رب! خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة.

واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهّرنا وكمّلنا وعلّمنا واسعدنا بك، يا خير مأمول واكرم مسئول، يا ارحم الراحمين!

والحمد لله المشكور المقبول، فياض الجود وواهب الوجود، وله الشكر وحده أبد الآبدين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة دائمة نامية زاكية.

أقول: قد عرفت أن النفس غير منطبعة فى البدن، وهى متصرفة الهمة إليه؛ وهذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل البدن عن مقتضى طبعه، فلا يبعد أن تكون النفس الشريفة القوية يتجاوز تأثيرها ما يختص ببدنها بشرط أن لا ينغمس فى الشهوات الجسمانية.

فتكون هذه النفس لها من القوة ما يمرض ويبرى المريض وتهدم طبائع

---

(١) سورة العنبكوت - الآية ٤.

(٢) سورة الأنفال - الآية ٤٥.

(٣) سورة البقرة - الآية ١٣٢.

وتركيب طبائع وتسجيل لها العناصـر بحيث تجعل النار غير النار والأرض غير أرض.

ويحدث بإرادتها امطار وخسف وغيـر ذلك من التأثيرات. ويحصل لها ذلك باستعداد إشراق أنوار العقلية عليها ودوامها

والجملة فيعطيها مادة الـعلم العنصرى بما تريد ويسمع دعائها فى العالم الأعلى، ويكون مقدرا فى الـقضاء السابق أن دعا شـخص سبب للاجابة فى شيء معين.

فيكون الدعاء مع الأسباب العقلية والـفلكية واستعداد المواد كجزء العلة والنور والسانح الفـرضى الفائض من العالم العـقلى على بعض النفوس، هو أكسير القدرة والعلم وأصل الخوارق.

فإذا حصل ذلـك لنفس اطاعها العالم والنفـوس المجردة، وهى الكاملة بالحكمتـين، المواظبة على الرياضات يتـقرر فيـها مثال عـقلى من نور الله عز وجل ويتمكن فيها نور روحانى خلاّق، فيتيسر لها خلق بعض الأشياء.

قوله: والعين السوء.

أقول: الإصابة بالعين والتأثـير بها مبدؤه هيئة نفسانيـة معجبة تؤثر فى فساد المتعجب منه بخاصية موجودة فى النفس المتعجب التأثيرات الغريبة عندنا ثلاثة:

الأول: مبدأ الهيـئات النفسانية للعارفين، ويدخل فيـها الإصابة بالعين والسحر من تأثيـرات النفوس والأوهام، أو لفرق بينها وبين مـا للعارفين، أن هيئات نفوس العارفين تستعمل فى الخـير والسحرة فى الشر وتستعين السحرة بخواص الطبائع والكلام.

الثانى: مـبدأه خواص الأجسـام الأرضية كجـذب المغناطيس، وكل ما يدخل فى هذا القسم يسمّى بـ "النيرنجات".

الثالث: الطلسمات، ومبدأها الأجسام الفلكية مع أمزجة أرضية أو قوى نفوس أرضيـة مخصوصة بأحـوال فلكية المناسبة بين القوى الـفاعلة والمنفعلة تقتضى وجود آثار غريبة.

قوله: وإخوان التجريد.

أقول: إذا صفت النفس من العلائق البدنيـة والعوائق الجسمية وداومت على الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدائم لنور الأنوار والأنوار المجردة زمانا لم تلبث أن تأتيهـا الأنوار الخاطفة والبوارق اللامعة، فـمنها ما يرد على أهل البـدايا؛ ومنها مـا يرد على المتوسطين؛ إلى أن ينتـهى إلى آخر مـراتب التوسط وأول مراتب المنتهين فى السلوك.

وهذه الأنوار يختلف ورودها اختلافا شـديدا بحسب استعداد السالك. فـقد تكون مـراتب الأنوار السـانحـة الفائضـة من العـقل على أهل البـدايا والمتوسطين إلى أول مراتب المنتهين على ترتيب الأنوار التى ذكرها الشيخ.

فقد تكون على خـلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها وإحـصائها فى عدد من جـهة الكم والكيف على أن البـوارق واللوامع لا بد من ورودها فى أول الأمـر والضابط الجـامع أنه أول مـا يظهـر لأهل البدايـا أنوار خاطفـة، ويسمـيها أهل التصـوف "الطوالع واللوائح" وهى شريعة لا ينطوى كـالبرق الخاطف.

ثم يكثّر عليهم هجومها لملكة متمكنة فيهم، إذا امعنوا فى الارتياض ثم يكثّر هجومها عليهم حتى يخرج عن اختيارهم هجومها.

ثم إن هذه الأنوار الخاطفة تثبت فى انفسهم وحينئذ تسمّى "سكينة" ثم إذا توغل فى الرياضة تصير السكينة ملكة تحصل أى وقت شاء؛ ثم بعد ذلك يحصل بهم قوة عروج إلى العالم العلوى وما دامت النفس مبتهجة بذاتها وبلذاتها، فهى بعد غير واصلة.

فإن المسرورة بأثر الحق الواصل إليها نظران: نظر إلى الحق؛ ونظر إلى ذاتها المسرورة به، وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقى. ثم بعد ذلك يفنون عن نفوسهم الملتذة وعن شعورها بلذاتها، وهذا غير مناف لكون النفس لا تغيب عن ذاتها؛ وإن ذاتها عبارة عن إدراكها لذاتها.

فإن المراد بـ "الغيبة" عدم ملاحظتها لذاتها إلا من حيث هى لاحظة، واللاحظ بهذا المعنى لاحظ، فإن اللحظ هو أنه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية.

بل من حيث هى ملتذة بسبب الحق، وهو الحجاب من النفس والفنا أن لا يحس السالك بشىء من بدنه وحواسه والخارج عنه، بل يغيب عن الكل ذاهبا إلى ربه متحدا به وبالجواهر العقلية. ولنرجع إلى شرح ألفاظ الكتاب.

فقوله: وهذه كلها إشراقات على النور المدبر.

أقول: معناه أن الأنوار السانحة الخمسة عشر المذكورة كلها إشراقات عقلية من العقل المفارق على الأنوار المدبرة الإنسانية. فقد يعتدون من هذه الأنوار إلى معرفة أنفسهم التى عليها الإشراق، إن كان صاحب الإشراق مستبصرا ذكيا نوريا وربما لا يهتدى إلى شىء من الأنوار لبلادته وظلمة نفسه ورداءة مزاجه.

وإذا حصلت الإشراقات النورية على النفس، فقد ينعكس النور من النفس إلى هيكلها البدنى وإلى الروح النفسانى، فنظهر الأنوار المشرقة على البدن ظهورا بينا مع حسن تام وأبهة.

وهذه الأنوار التى ذكرها الشيخ إلى هاهنا، هى غايات السالكين المتوسطين وقد تحملهم هذه الأنوار إذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس والبدن للقبول، فحينئذ يمشون على الماء والهواء.

وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان مثالية، فيلتصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة أو الثابتة.

وقال فى آخر "المطارحات": "واما المشى على الماء والهواء والوصول إلى السماء وطىّ الأرض.

فإنما يكون لجماعة من السالكين بشرط أن يكون النور الواصل إليهم على العمود فى مدن فى الشرق الأوسط، وإنما يكون على طريق السالكين وتنتهى إليه المتوسطة من السلاّك، واما الفضلاء فلا يلتفتون اليه".

قوله: هذه أحكام الإقليم الثامن.

أقول: معناه أن الصعود إلى السماء مع أبدان إنما يكون من أحكام الإقليم الثامن الذى هو عالم المثال.

فإن الأرض لما انقسمت سبع أقاليم كان الثامن هو عالم المثال المعلقة الذى يوجد منه الأبدان الصاعدة إلى السماء. فإن صعود الأبدان العنصرية إليها محال، وإظهار العجائب والغرائب من الأنبياء والأولياء أكثر ما يكون بسبب الوصول إلى هذا العالم ومعرفته مظاهرة وخواصه. و"جابلق" و"جابرص" و"هورقليا".

فهى أسماء مدن من عالم المثال نطق بها الشارع، إلا أن جابلقا وجابرصا مدينتان فى عالم عناصر المثل المعلقة وأما هورقليا فمن عالم أفلاك المثل، فافهمه.

قوله: وأعظم الملكات ملكة موت.

أقول: لما ذكر الأنوار السانحة الواردة على أهل البدايا والمتوسطين وانتهى إلى آخر المقامات المتوسطين المتصل بأول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السلوك، إلى الله وإن انتهى الله السلوك فيه لا نهاية له.

إلا أنه ذكر من مقامات المنتهين مقاما واحدا، هو الغاية فى السلوك لا يصل إليه إلا الفحول منهم من الأنبياء العظماء والحكماء والعلماء، وهو كما ذكره أن أعظم الملكات والكمالات الإنسانية فى السلوك فى الله ومشاهدة الأنوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر الأسهفبذى عن الظلمات البدنية انسلاخا ما وإن لم يخل عن بقية علاقة له مع البدن وقواه.

إلا أنه مع ذلك لشدة نوريته وكثرة وصول الأنوار السانحة إليه وقوة توالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى تجرد عن البدن وبرز منه إلى عالم الأنوار العقلية المحضة وصور كانه معلق بتلك الأنوار القاهرة العقلية، وحينئذ يرى الحجب النورية إلهية العقلية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط.

وكمال نور الأنوار الحى القيوم كانها شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته ملك الملوك قاهر الوجود كله كما يرى الكواكب المشرقة وأضواءها عند طلوع النير الأعظم، كأنها معدومة لا نور لها فى الوجود وإن

كان فى نفس الأمر لها أنوار وضياء ويصير هذا النور المدبر البارز الواصل إلى هذا المقام.

كأنه موضوع فى النور المحيط بالكل نور الأنوار وينبوع الحياة، وهذا المقام عزيز جدا قل من يصل إليه من السالكين. وقد وصل أفلاطون الإلهى إلى هذا المقام الشريف وحكاه عن نفسه؛ وكذلك هرمس الهرامسة وأنباذقلس وفيثاغورس وغيرهم من أكابر الحكماء.

وهو ما حكاه صاحب شريعتنا هذه محمد ﷺ، وقد قال "لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل" وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾(١)، وكذلك وصلى إلى هذا المقام العزيز جماعة من الأولياء ومشايخة الصوفية المنسلخين عن الأبدان الناسوتية، كأبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التسترى، وأبى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور، وذى النون المصرى، وغيرهم من الأولياء الكبار المنسلخين عن النواسيت.

لا تخلو الأدوار عن هذه الأمور العظيمة. وكل شىء عنده بمقدار، وعنده مفاتيح الغيب ولا يعلمها إلا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده أو لغلبة القوى البدنية على النور المدبر، فلا تعرض بعقله الزّير ونوره الكدر على أساطين الحكمة والنبوة والولاية.

فإن ذلك نقص وجهل وقصور، وكل من عبد الله تعالى على الإخلاص، لا لرياء ونفاق، ومات عن الظلمات البدنية والأمور الجسمانية

(١) سورة النجم - الآيتان ٨ و٩.

ورفض مشاهرها واقتصر على الأمور الضرورية، شاهد من العالم العلوى وأحواله ما لا يشاهده غيره.

قوله: وهذه الأنوار وما يشوبها العز.

أقول: الهيئة العرضية، إما أن تكون فى الجسم، وهى العوارض من المقولات العرضية غير الجوهر، وكلها حالة فى الجوهر الجسمانى.

وإما أن تكون فى المجرد عن المادة، وهى الهيئة العقلية ولا يمكن أن تحصر بحصر الهيئات الجسمانية غير أنّا نعلم عقلا، أن العالم الجسمانى ظل وأنموذج للعالم العقلى؛ وأن العالم الروحانى فيه هيئات نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية، كهيئة المحبة والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة، وغير ذلك من الهيئات التى لا يمكننا حصرها وعدّها.

وكذا الأشعة المختلفة السانحة لاختلاف الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة التى للأنوار العقلية والمناسبات التى بينها كلها هيئات عقلية ومشاركة بعض هذه مع بعض وغير ذلك من الهيئات الدقيقة العقلية التى يخفى أكثر على أبناء البشر ما داموا ملابسين للظلمات البدنية والشهوات الجسمانية.

فإذا وقع بعض هذه الهيئات العقلية فى العالم العنصرى لاستعداده فى المواد الجسمانية حدث فيها ما يقتضى ذلك من الجسم المستقل أو الصنم البدنى؛ وهيئات جسمية لا تستقل بالقيام بالذات.

وأما الهيئات النورية السانحة الفائدة من العقل على الأنوار المدبرة المتعلقة بالأبدان البشرية، فما يشوبها العز ينفع فى الأمور المتعلقة به بحيث

يصيـر ذلك النور المدبر الفائـض عليه النور السانـح الذى يخالطه هيـئة نورية عقلية تقتضى العز عزيزا عند الناس عـظيما عندهم وما يشوبه المحبة ينفع فى الأمور المتعلقة بالمحبة، فيصيـر ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذلك بقية الهيئات ينفع كل واحد منهـا فيما يتعلق به. وفى الأنوار العقلية وهيئاتها السانحة غرائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر فى علائق الظلمانية.

ولما كانت هذه الهـيئات الـعقلية كلهـا بالقوة فى النفـوس الناطقة وإنما تخرج إلى الفعل عند حـصول الاستعداد بالعـقل المفارق، فكل من قدر على تحريك قوى عزه ومحبته وإخراجـهما من القوة إلى الفعل، تنحكم نفسه على الأشياء وبحـسب كل قوة وتحريكها وإخراجـها إلى الفعل تنحكم نفسه فـيما يناسبها من الأشياء لا غير؛ والصاعد إلى العالم العلوى إنما هو الفكور.

وهو الكثيـر الفكر فى العلوم الحقيـقة والأسرار الإلهيـة، والصابر على ذلك يصل إلى الأمور الحقيقية وينالها ومن الهمم الوصول إلى المقامات العالية والرتب الساميـة؛ والمحاذير هى الأمور المخـوفة؛ والمهاويل، الأمـور الهائلة؛ والتحـايير، الأمور المحيـرة الواقعة فى عـالمنا هذا، كلها مغنيـة للسالكين من أصحاب الفكر الصحيح فى الآراء الإلهية والأمور الشيطانية أيضًا.

وثبوت الهمة وقوة العزيمة تكون بالمدركـات العقلية أو المثالية أو الحسية الممدة لكل قوة من القوى المذكورة بحسبـها تمد قوة العز على قوة القهر، وتمد قوة المحـبة على الجذب، فـتجذب تلك النفـوس بقوتها كـثيرا من الأشـياء. والمستبصر بالعلوم الحـقيقية والأسرار الرياضة له العبرة التامـة، فتكثّر باعتباره وسيـرة القليل الحـاصل له والصبـر من عزم الأمـور والسر فـيه مفـوض إلى الشخص "القائم بالكتاب".

فإن الأسرار الإلهية والحقائق الربانية مفوّضة ومستودعة إلى القائم بالعلوم الحقيقية كلها. ويجوز أن يريد به "الكتاب حكمة الإشراق" المشتملة على لب الحقائق الإلهية.

ويجوز أن يريد به "الكتاب الإلهى" من العقول والنفوس الفلكية أو الوجود كله. والقربة إلى الله مع تقليل الطعام والسهر والتضرع إلى الله عز وجل فى تسهيل السبيل إليه، فإن هذه الأمور كلها منوّرة للنفس ومعدّة لها لإضافة العقل هيأته النورية عليها، ومسهلة للسبيل إلى الله تعالى.

وأما تلطيف السر بالأفكار اللطيفة، فهو الفكر الذى يكون معدلا فى الكم والكيف وعند اعتدال أحوال البدن فى المآكل والمشارب وسائر الأحوال البدنية الشاغلة عن الأمور العقلية، فهذه الأفكار تفيد النفس هيئة نورانية تعددها لإدراك المطالب بسهولة.

وإذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس إلى المطلوب، انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوة إلى الفعل من غير طلب وتعب.

وأما فهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عز وجل، فهو أن يكون السالك مع مراقبته لأحوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن أسرار الحوادث الكائنة فى العالم السفلى.

فلا يحدث حادث كبير ولا صغير إلا حمله، وطبقة على ما يليق بقدس الله تعالى وعظمته. فإن العوالم كلها مع كونها من الله تعالى، فكلها متناسبة وكذا دوام الفكرة والفكر بجلال الله وكبريائه كلها تفضى إلى هذه الأمور

الشـريفة المذكـورة والإخلاص فى التـوجه إلى نور الأنوار لأن كل عـمل لا إخلاص فيه لا حاصل له.

فإن الإخـلاص بعد النـفس لإدراك الأمور الشـريفة، ولهـذا قال ﷺ: "من أخلص الله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه".

وقد جاء فى الكتب المنزلة والأحاديث النبوية سقـوط الاعمال التى فيها الرياء، واعتـبار الأعمـال القليلة الخالصة لله تعـالى وتطريب النفس أصل فى الباب. فإن الحكماء والأطباء ذكروا أن النفس إذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر.

وإذا حُزنت انقـبض نورها، وحمد وتطريب النفس بـالألحان الموسيقـية والنغمات الوترية والتصورات الملذة العقلية والتخيلات المناسبة وذكر جلال نور الأنوار كل هذه أصل فى هذا الباب تعد لإشراق الأنوار الإلهية والوصول إلى الله تعالى. وهذا كله نافع فى الحال الأول الذى للسالك.

وأمـا الحزن، فـإنه نافع فى الحال الثـانى الذى له؛ وكـذا ينفع فى هذا الباب قراءة الصحف المنزّلة على الأنبيـاء وسرعة الرجوع إلى الله تعالى، وهو الذى له الخلق والأمر فالخلق عـالم الأجسام والأمر عالم المجردات، فـجميع هذه شرايط تعدّ السالك إلى ما ذكرنـاه من الأمور الشريفة والأنوار الإلهية إذا كثرت على إنسان وتوالت عليه كسته لـباس العز والهيبة، وانقادت له النفوس وتبعته؛ وعند الله تعالى لطلاب ماء الحياة مورد عظيم.

ومـاء الحـيـاة عـبـارة عن الخلود الأبدى الذى لا ينـقطع على أفـضل الأحوال، وذلك غيـر حاصل إلا بحصول الكمال العقلى الذى هو مـاء الحياة على الحقيقة.

فهل من مستجير من ناره وعذابه بنور ذى الملك والملكوت، والملك عالم الأجرام، والملكوت عالم المجردات؟ هل من مشتاق إلى العالم العقلى، فيقرع باب الجبروت؟ وهى الحضرة الربوبية.

هل من خاشع ومتواضع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه بقطع العلائق البدنية والأمور الظلمانية ليهديه إليه ما ضاع امرؤ قصد نحو جنابه الكريم ولا خاب إنسان وقف ببابه العظيم؟

أوصيكم إخوانى بحفظ أوامر الله الواردة إلينا على ألسنة أنبيائه وأوليائه، وترك مناهيه، وتوجه بالكلية إلى الله تعالى، وترك كل ما لا يعنيكم من قول وفعل مما لا حاجة إليه فى تحصيل الكمال الحقيقى، وقطع كل خاطر شيطانى يجر إلى العالم السفلى. وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاشتغال به والعمل بما فيه مما يقرب إلى الله والاحتياط عليه وصونه عن غير اهله ممن لا يعرف قدره ولا يفهم غوره، والله خليفتى عليكم، فإنه الدائم الوجود الكثير الجود الظاهر فى أطباق السموات والأرض.

وهو القائم على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خلفت علينا أيها الشيخ الفاضل والأب الكامل رضينا بنور الأنوار ومبدأ الوجود ربا وإلها وخليفة؛ لا إله إلا هو وإليه المصير.

قال الشيخ الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدّس الله نفسه وروح رمسه: فرغت من تأليفه فى آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة فى اليوم الذى اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى آخر النهار.

أقول: وإنما ذكر اجتماع الكواكب فى الميزان، لأن ذلك الاجتماع له مدخل فى تسهيل تأليف هذا الكتاب بجلالته وعظمته، فلا تمنحوه وتعطوه إلا لأهله ممن يستعد لفهمه ويتحدون لعلمه ممن اشتغل بعلوم المعلم الأول أرسطو، واستحكم طريقة أتباعه المشائين، وتخلق بالأخلاق المرضية، وهو محب لنور الله تعالى والوصول إليه.

وقبل الشروع فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه مع تحقيق الحكمتين العلمية والعلمية يجب أن يحتاج أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله عز وجل على ما يأمره قيّم الكتاب. وكيفية هذا أنه إذا أراد الرياضة الأربعينية فيجب عليه أولا أن يقطع العلائق والعوائق الخارجية بالكلية حتى لا تبقى له همة إلا فى خلوته بعد أن ينفى بدنه من الأخلاط الزائدة على قدر الاحتياج؛ ثم يجلس فى بيت صغير مظلم بعيد عن أصوات الناس ومشاغلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزدوات المحكمة الطبخ الجيدة الامتزاج المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والحوائج والتوابل النافعة بدهن لوز أو شيرج أو جوز أو شبه ذلك.

ويصوم إلى غروب الشمس، ثم يفطر بعد صلاة المغرب بما هو عادته، ويترك كل ليلة من وظيفته لقمة من جبز ومعلقة من طبيخ ولا يخلى رأسه وبدنه من الأدهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقديسين من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب ويعرض عن البدن وما فيه وتحسب نفسه كأنها فارقت الأقطار والجهات والأزمان والأوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا.

فإن دامت هكذا فسيأتيها برق، ثم خرق، ثم طمس، وهى معلقة عند ذات الذوات بالمحل الأعلى.

فـ "البوارق" أنوار فائضة على النفس من العقل اللذيذة ثم كالبرق الخاطف.

وقد ذكر الشيخ جملة من أصنافها.

و"الخرق" معناه أن الأنوار الواردة على النفس، إذا دام ورودها عليها بحيث تتحرك لها الأجسام يسمّى "خرقا".

وأما "الطمس" فهو آخر المراتب، وهو عدم شعور النفس بما سوى محبوبها، وهناك يحق الوصول.

ويريد بـ "قيم الكتاب" الواقف على أسرار "حكمة الإشراق" على ما يحب وينبغى؛ فإذا بلغ الكتاب اجله، يعنى انقضت مدة الأربعين يوما، أشرت عليه الأنوار والأسرار.

فبعد هذا له أن يخوض فى هذا الكتاب ويباحث فيه ويعرف أسراره ويحل رموزه، وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتأخرين منهم ما يسر الله تعالى على لسانى منه؛ وهذه دعوى لا يظهر صحتها إلا لمن وقف وقوفا جيدا على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريق الإشراقيين ووقف على معرفة النفس والمجردات العقلية، فحينئذ تظهر صحة هذه الدعوى.

و"النافث القدسى"، هو روح القدس، كما قال ﷺ: "إن روح القدس نفث"، أى القى فى روعى ونفسى أجيب ما شئت فإنك مفارقة، واعمل ما شئت فإنك مجازى عليه.

وقال بعضهم المكاشفة قسمان:

أحدهما: نفسا فى الروع، وهو الإلهام للنفس.

وثانيهما: معاينة الحقائق كما جاء وإلقاء أصول معانى هذا الكتاب وإلهامها، وإن كان دفعة واحدة، فإن كتابته لم تتفق إلا فى أشهر.

أقول: معناه أن هذا الكتاب العظيم القدر جليل الشأن فيه الأصول الصحيحة والقواعد المستقيمة، وحكمته هى الحكمة التى قررها أفاضل الأمم السافلة والأحياء الخالية فى كل دور فحولها كانوا يطوفون.

ومنها يأخذون وكثيرا ما يمدح هذا الكتاب فى "المطارحات" وفى أكثر كتبه حتى أنه قال بأنى لو قلت ما صنف فى الإلهى غيره لصدقت.

وحكمة الشيخ واعتقاده وحاصل سيره وسلوكه هو هذا الكتاب واعتماده عليه ووصوله إلى الله تبارك وتعالى به وهو أمر عظيم وخطب جسيم.

وقد قال فى آخر "المطارحات": "ولا نعلم من شيعة المشائين من له قدم راسخ فى الحكمة الإلهية، أعنى فقه الأنوار وهو المذكور فى حكمة الإشراق.

ولولا انقطاع السير إلى الله تعالى فى هذا الزمان ما كنّا نغتم ونتأسف هذا التأسف، وهو ذا قد بلغ سنى إلى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع أى على العلوم.

ولم أجد من عنده خبر من العلوم الحقيقية الشريفة أى المذكورة فى "حكمة الإشراق" ولا من يؤمن بها. أوصيكم إخوانى بالانقطاع إلى الله تعالى والمداومة على التجريد. ومفتاح هذه الأشياء مستودع فى كتابى حكمة الإشراق، ولم نذكره فى موضع كما ذكرناه هنالك.

وقد رتبنا له خطا يخصه حذرا لإذاعته".

وإذا كان شأن الكتاب هكذا، فهــو حق محض من جحده انتقم الله منه فى الدنيا والآخرة وهو عزيز ذو انتقام.

قوله: ولا يطمعن احد.

أقول: إذا كــان شأن هذا الكتــاب ما ذكــرناه وكان عظيم الشــأن جليل القدر، لا يعــرف ذلك إلا الآفلون، ويحتــاج الراغب فى معــرفتــه إلى إتقان علوم المشائين والوقــوف على أصول الإشراقيــين، والتجرد والرياضة البــالغة وكيفية أحوالها، وكل هذا لا يتيسر إلا بالشيخ الفاضل والقطب الكامل المطلع على فقــه هذا الكتاب ومعانيــه الذى هو أمر الطالب بالمراجعــة إلى الشخص الذى يكون خليفة الله فى أرضه عنده علم هذا الكتاب.

أعنى "حكمــة الإشــراق"، أو "الكتــاب الإلهى" الذى هو مــجمــوع الموجودات فــهو كتاب الله الأعظم، وكــل موجود منها حــرف من الحروف، وكل عرض من الأعراض فقط واعراب لذلك الحرف.

قوله: واعلموا يا إخوانى.

أقول: وأى مهم يكون أعظم من تذكر الموت الذى أن فررنا منه أدركنا، وإن وقفنا أخذنا.

وهو أمر ضــرورى لا بد من نزوله علينا وأخذه بنواصينا فــأى فائدة فى الاحتكار والاشــتغال بــالأمور الدنيوية وهى مــتروكة وراء ظهــورنا عند طول الأجل، فينبــغى للعاقل فى هذه الايام اليســيرة أن يسعى فى تحصــيل الكمال الذى لأجله خُلقنا وسننتظر الموت ونفرح به.

فإنه الباب الموصل إلى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه إلا المخذولون المشتغلون بالأمور الفانية والأحوال الزائلة وقد قال عليه السلام: "من كره لقاء الله كره الله لقائه"، و"من أحب لقاء الله احب الله لقائه".

فإن محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكراهة للقائه دليل على الأحمال. وقال ﷺ: "أكثروا من ذكر هادم اللذات" فإنه ما ذكره أحد فى ضيق إلا وسعه عليه ولا فى سعة إلا ضيقها.

وخوف الناس من الموت سببه الجهل والفوت، فإن الموت لا يطرأ على النفس الناطقة ولا يعدمها بل مفارقة البدن لا غير، فإذا تيقن العاقل أن الكون فى هذا العالم محال وإن كون النفس فى العالم العلوى أصلح لها من كونها فى هذا العالم الخسيس ذهب عنها فرق الموت وخوفه واشتغلت بما يصلحها فى المعاد ويقز بها من إرشاد وتذكر الموت مع أنه لا يقرب أجلها، بل يفيدها ثلاثا القناعة بما رزق والمبادرة بالتوبة قبل الأوبة والنشاط فى العبادة واما أن الدار الآخرة لهى الحيوان.

أعنى الدار الآخرة ليست كالدار الدنيوية التى ليست الحياة الحيوانية فيها إلا فى الحيوانات فقط دون غيرها من النبات والجماد، بل الدار الآخرة الفلكية العقلية كلها حياة ليس فيها شيء يخلوا عن الحياة والروح والراحة والريحان، فإنها طبقات الجنان المملوءة من اللذة والرحمة والرضوان.

فيجب على العاقل أن يول وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها. فاذكروا الله كثيرا، فإن الذكر الدائم بالإخلاص مما يقرب إلى الله تعالى والدار الآخرة كما جاء فى الأحاديث النبوية: "ذاكر الله فى الغافلين كشجرة خضراء بين أشجار يابسة".

وقد وردت آثار كثيرة فى الذكـر والمواظبة عليه وأنه أصل طريق الآخرة و"لا تموتن إلا وأنتم مسلمون" ، أى اجتـهدوا أن لا تموتوا إلا وأنتم مسلمون بمعنى مستـسلمين منقادين للحق فى جمـيع الأمور. اللهم إنى اسألك يا رب إلى آخره.

قال الأستاذ القـيّم بعلم الكتاب فى عهدنا هذا آخر مـا يسر الله وأفاضه علينا من شـرح هذا الكتـاب العظيم والنبـأ الكريم الذى لم يـقدم أحـد من الفضلاء والسـالكين على حل رموزه وفك فصوصه وإيضـاح مشكلاته وبيان معضلاته.

لأن هذا الكتـاب مبنى على الأصـول الكشفـية والقـواعد الإشـراقيـة والمناهج الرياضة، ولا بد فى هذا من معرفـة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط، بل بالمجاهدات والرياضات، حتى يعاين مجـردها من جميع الجهات والأحياز والمسئول ممن يأتى بعدنا من الحكماء والفضلاء المتألهين المطلعين.

على ما اطلعنا الله عليه من الأسرار الإلهيـة والحقائق الربانية أن يعذرنا فى سهـو طغى به القلم أو خطأ زلت به القدم، فإن الأمـر عظيم والله تبارك وتعالى غفور رحيم.

ولا حـول ولا قـوة إلا بالله العلى العظيم، والحـمـد لله رب العـالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم آمين.

تمّ الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد الفقير الحقير المعترف بالذنب والتقصير راجي عفو ربّه الصمد عبده محمد أحمد غفر الله له والمسلمين.....آمين.

وكان الفراغ من نسخة يوم الأحد المبارك رابع جمادى الآخر السنة ألف

ومائتين ستة وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وازكى التحية.

بالله إن نظرت عيناك ما كتبت

يد الفقير إلى غفران مولاه

فاقرأ له مهديا أم الكتاب وقل

الله يجعل جنة الخلد مأواه

اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ونبيك وحبيبك ورسولك النبى الأمى وعلى آله وأصحابه وسلّم.

* * *